المنظمة العربية للترجمة

مجموعة من الباحثين
بإشراف
مايكل باين

قاموس النظرية الثقافية والنقدية

(الجزء الثاني)

ترجمة

هيثم غالب الناهي

بالتعاون مع

مصطفى حجازي   محمد بدوي

مراجعة

المنظمة العربية للترجمة

قاموس النظرية الثقافية والنقدية

(الجزء الثاني)


تليجرام
هنا سور الازبكية
غواص في بحر الكتب
باحثون
محمد خطاب

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
باين، مايكل
قاموس النظرية الثقافية والنقدية (الجزء الثاني)/ مايكل باين ومجموعة من الباحثين؛ ترجمة هيثم غالب الناهي بالتعاون مع مصطفى حجازي ومحمد بدوي؛ مراجعة المنظمة العربية للترجمة.
607 ص. - (علوم اللغة والمعاجم)
بيبليوغرافيا: 447-607
ISBN 978-614-434-107-0
1. المعاجم. 2. الثقافة. أ. العنوان. ب. الناهي، هيثم غالب. (مترجم). ج. حجازي، مصطفى (مترجم). د. بدوي، محمد (مترجم). هـ. المنظمة العربية للترجمة (مراجع). و. السلسلة.
400

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

المنظمة العربية للترجمة

بناية «شاتيلا وقهوجي»، شارع ليون، ص. ب: 113-5996
الحمراء - بيروت 2090 1103- لبنان
هاتف: / (9611) 753024 - 753031 فاكس: (9611) 753032
e-mail: info@aot.org.lb - Web Site: http://www.aot.org.lb
e-mail: aotarab@gmail.com

الطبعة الأولى: بيروت، آب (أغسطس) 2020

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
باين، مايكل
قاموس النظرية الثقافية والنقدية (الجزء الثاني)/ مايكل باين ومجموعة من الباحثين؛ ترجمة هيثم غالب الناهي بالتعاون مع مصطفى حجازي ومحمد بدوي؛ مراجعة المنظمة العربية للترجمة.
607 ص. - (علوم اللغة والمعاجم)
ببليوغرافيا: 447-607
ISBN 978-614-434-107-0
1. المعاجم. 2. الثقافة. أ. العنوان. ب. الناهي، هيثم غالب. (مترجم). ج. حجازي، مصطفى (مترجم). د. بدوي، محمد (مترجم). هـ. المنظمة العربية للترجمة (مراجع). و. السلسلة.
400

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

المنظمة العربية للترجمة

بناية «شاتيلا وقهوجي»، شارع ليون، ص. ب: 113-5996
الحمراء - بيروت 2090 1103- لبنان
هاتف: / (9611) 753024 - 753031 فاكس: (9611) 753032
e-mail: info@aot.org.lb - Web Site: http://www.aot.org.lb
e-mail: aotarab@gmail.com

الطبعة الأولى: بيروت، شباط (فبراير) 2018

المحتويات

مقدّمة المترجم

نحو مفهوم تفسيري جديد للدراسات الثقافية والنقدية

إنَّ التعابير والتعاريف المعرفية الخاصة بالنظرية الثقافية والنقدية تعني كما بينا سلفاً في مقدمة الجزء الأول من هذا الكتاب، التعبير عن الدلالة الفلسفية لاستنباط القانون العام. فهي واقع فكري نشأ مع التطور التحليلي للمفاهيم والأطر التي تُتبع في مسالك الضرورة لتقييم الأشياء والأخذ بها لمنفعتها العامة. ولكون القاموس يستند في تصنيفه إلى المنحيان النظريان اللذان ذكرناهما في مقدمة الجزء الأول، المتسمان بالثقافة والنقد، فالحقبة والظهور والتزامن والتطور المتعلقة بهذين المنظارين النظريين جعلهما يسيران في مسار مفاهيمي يتمكن من تحفيز وحدة التفكير الذهني الإنساني، ومن خلال هذا التحفيز الفكري المتناغم مع الفعل الذاتي للحاجة الإنسانية في سبك العناصر الأساسية للنظرية، يتم تشكيل مفهوم التطور المادي للبُنى الفكرية التي تُعطي النسج الخاص للإنسانية وعصفها الفكري.

بودي أن أُعطي مفهوماً جديداً للثقافة والنقد، مشتقٌ من تجارب آخرين قد لم يغطيها بجزأيه، لربما مستقبلاً وفي طبعة جديدة عن النظرية الثقافية والنقدية، سنجد أن هناك ملاذاً لذلك. سأُعرج على ما نطق به البروفيسور الصغير ليف سيمينوفيتش فيغوتسكي[1] (Lev Semyonovich Vygotsky)

---

(1) من مواليد بيلاروسيا، لُقب في سن الخامسة عشرة بالبروفيسور الصغير لنشاطه في إعداد الندوات والقيادة الطلابية، حصل على الشهادة الجامعية في القانون من جامعة موسكو عام 1917م، يعتبر من أبرز رواد اللغة وبناء الفكر، قدم رؤية لدور المجتمع والثقافة التي تؤثر على التنمية المعرفية للمتعلم. تخصص في مجال الأدب والعلوم اللغوية وعلم الاجتماع وعلم النفس وألقى محاضرات عديدة عبر الإذاعة لسنوات، جعلته مشهوراً بين الناس. كما جدد علم النفس في روسيا بناءً على الفكرة الماركسية كجزء من الوضع الاجتماعي المترتب على الثورة الروسية آنذاك. توفي عام 1934 م مصاباً بمرض السل عن عمر لم يكتمل السبعة والثلاثين، انظر: J. Lave and E. Wenger, *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation: Learning in Doing: Social, Cognitive, and Computational Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

(1896-1934). إنه يرى أن التفاعل الاجتماعي قد يلعب دوراً أساسياً في تطوير الإدراك، وقد يستمر في إظهاره مدى تطور الإنسان منذ حقبة ما أسمته بالطفل الثقافي وفي مرحلتين من مراحل المستوى الاجتماعي والفردي. فكما يقول فيغوتسكي، أن الثقافة تظهر أولاً داخل الفرد، مستوعبةً حالة الانتباه الطوعي والذاكرة المنطقية وتشكيل المفاهيم، وكل الوظائف العليا التي تنشأ في دورة التكوين لبناء العلاقات الفردية. أما المرحلة الثانية للتكوين الثقافي عنده، فهي تبدأ من التطوير الإدراكي الذي يعتمد على منطقة النمو المركزية لمستوى التطور التي تتقدم بهدوء نسبي، عندما ينخرط الأطفال في السلوك الاجتماعي. وعليه، ووفق هذه النظرية، يلزم التطور وجود التفاعل الاجتماعي الكامل، والمهارة التي تُنجز من قبل ذاتية الفرد المتناهية بتوجيه بالغ يتجاوز ما يمكن أن ينجز من إدراك فردي متخصص. لذا يدلل فيغوتسكي هذا المفهوم بالقول: إنَّ الوعي لا يوجد في الدماغ بصورة متناهية، بل يتناهى استمراره في الممارسة اليومية. لذا فإن فعل الاتجاه الثقافي التاريخي قد يقدم حلاً لفهم المعضلة العلمية، وتضاد المثيرات، عن طريق دراسة الظواهر بصورة معممة لحالة تغير وحركة مستمرة. كما يرى فيغوتسكي، إنَّ التغير التاريخي في المجتمع والحياة يؤديان إلى تغير في طبيعة الناس وخاصة في سلوكهم.

لم يكتفي فيغوتسكي في تركيزه على الثقافية والنقدية عند حدود النضج الإدراكي للإنسان ومطاوعة الاحتياج الفعلي التأثيري في الحياة والمجتمع ومسلماته الذاتية فحسب، بل ركز على تأثير العوامل غير المعرفية في التعلم والتنمية الاستراتيجية لسبك الطرق في التعليم المعرفي، وركز على اللغة واعتبرها أداة لنقل الخبرة الاجتماعية إلى الأفراد، واعتبرها وسيطاً للتفكير وذات دور في تنمية المنطقة المركزية للتفكير والإدراك والإبداع. فوفقاً لنظرية فيغوتسكي الثقافية، تكون المناقشة الاجتماعية عملية اجتماعية ثقافية لتوجيه التفكير لجلب المعرفة، التي تأتي بداية من خلال التفاعل الاجتماعي لمتعلم مع شخص أكثر معرفة ومعلوماتية. ومن خلال هذه المناقشة تتأطر البُنى بصورة ذاتية كنشاط فردي، حيث تصبح بعد ذلك المعرفة العلمية حالة تحديثية للمستوى الاجتماعي والمستوى النفسي الفردي، مستوى نفسي فردي وآخر، فتظهر هذه الحالة على المستوى النفسي الخارجي بين الفرد والبيئة المحيطة. ويبدو أن هذا التمرير الفكري الإدراكي قد نتج عنه اهتمام مزيد بوجهات النظر المعرفية للثقافة الاجتماعية، حيث أدرك الباحثون أن التعلم في المقام الأول هو عملية اجتماعية معقدة تسير بجانب نقل المعرفة للمجتمع، مما جعل الباحثون يسعون لفهم ماهية إسهام اللغة والتفاعلات الاجتماعية والسياقات الاجتماعية في التنمية المعرفية كما عند فيغوتسكي، إذ من غير الممكن فهم معنى أي سياق مفاهيمي أو مصطلحي من دون العمل على ربطه بمحيط السياق الثقافي الاجتماعي.

يشير بعض الباحثين، أنه عندما يكتسب الإنسان في مراحله الأولى من التعلم بعض الكلمات، فهو يميل إلى وضعها في سلسلة من العناصر التي تتصل خارجياً بالانطباع[2]. ولعل تلك الانطباعية قد لا

(2) V. John-Steiner and H. Mahn, "Sociocultural Approaches to Learning and Development: A Vygotskian Framework." *Educ Psychol*: vol. 31, no. 3-4 (1996), pp. 191-206.

تكون هي ذات الصورة عند كل الأفراد حتى ولو كانوا ضمن فئة عمرية واحدة، لذا نجد أن هناك تزامنية في الكلام لربما تكون متوافقة بين الطفل والبالغ في أحيانٍ كثيرة، وعليه هذا التوافق النسيجي هو الذي قد يؤسس التفاعل الاجتماعي للثقافة والمعني عند المحيط المتعدد الآفاق. وعليه فإن التوافق ما بين المعنى الاستخدامي لفئات عمرية مختلفة ما بين مستوى الطفل والبالغ من دون أي توجه قد يمثل الارتباطات الموضوعية الموجودة في ذات الأشياء.

من خلال تسليط الضوء على الانطباعية الثقافية لتكوين الصورة الثقافية ونقدها، نجد أنه لا بد أن تكون هناك مفاهيم أساسية يمكن من خلالها أن يبني النقد الثقافي نظريته عليها. ولعل الأنساق المضمرة للنظرية الثقافية، هي ما يعني تلك الأنساق الثقافية والتاريخية التي تتكون من خلال البعد البيئوي الثقافي والحضاري المتضحة عناصره ضمناً ما بين النصوص تلك. فهذا الإضمار الثقافي الحضاري البيئوي، سواء كان مضمراً عن عمد أو من دون عمد يمكنه توجيه الفكر الذهني والجمالي لمفهوم الأداء بصورة اعتباطية تمثل بعضاً من العناصر المتفاعلة فيما بينها والمترابطة إدماجاً بصورة متميزة. ولعل هذا هو ما يميز النقد الثقافي عن غيره من النقود التي من مثل النقد الأدبي الذي لا يخرج عن دائرة نقد النصوص من خلال البحث في جمالية اللغة فقط. إذن إن مرحلة ما بعد البنيوية النقدية التي هيمنت عليها الاتجاهات الثقافية الفكرية مثل الماركسية بالذات، تمكنت من سبك أهمية التاريخية ومساراتها المؤثرة في صراع القوى الاجتماعية المشكلة للنص الثقافي. ولكن لذلك النص الثقافي، دلالات متضاربة وفق المتغيرات التاريخية والثقافية، يمكنها تفسير تشييء الأشياء وفق ما ركزت عليه من متغيرات ثقافية في بعدها التاريخي ويبدو أن هذه الحركة التاريخية الثقافية هي المحرك الأساس للنهوض الفكري والخلق المجتمعي الذاتي للنقد وعلاقتها البيئوية الحضارية.

لعل رواد المنهجية الثقافية وعلاقتها بالنقد ومساحته الفكرية مثل ميشال فوكو (1984-1926) قد تأثروا بالمدرسة البنيوية، فهو على سبيل المثال، اتجه في تاريخيته الثقافية لنقد المجتمع وتوسع عناصره وتطوره للبحث في تاريخ الحماقة. ولعله من خلال هذا البحث تمكن من معالجة الأمراض الاجتماعية الأساسية، من مثل، الإجرام والعقوبات والممارسات الاجتماعية في السجون. وتمكن من هذا البعد أن يضع الفعل الثقافي ومدارسه بما يتلاءم مع بنيوية المجتمع الفردية والمجتمعاتية. في حين أن أحد أشهر مؤسسي الدراسات الثقافية المعاصرة ريتشارد هوغارت[3] (Richard Hoggart) (1918-2014) يعتبر أن الأدب قد أصبح تفصيلاً صغيراً في رقعة واسعة من الممارسات الإنسانية، قد يضاهي أهميتها، فالاحتفال والملبس والأدب الشعبي بصفتها حقولاً للبحث والدراسة يمكن خلالها حسب هوغارت تصويب مجالات الهيمنة ومقاومتها في ذات الوقت. ونتيجة لهذه الأطروحة التي نضجت في نهاية خمسينات القرن العشرين بجامعة برمنكهام ومن ثم في جامعة ليدز، تبنت الدراسات الثقافية تعريفاً واسعاً للثقافة، وهو تعريف قد يكون أقرب إلى مفهوم الأنثروبولوجيا التي تعني بالثقافة وأشكال

(3) Richard Hoggart, *The Way We Live Now: Dilemmas in Contemporary Culture* ([n. p.]: Chatto & Windus, 1995).

الحياة والتعبير الاجتماعي المختلفة. وهو ما يعني أن تصرفات الإنسان وهو يأكل ويتكلم ويتفاعل في العمل وكيف يغني وينشئ طقوسه الخاصة، هي سمات ثقافية جديدة سنجدها ذات أبعاد مهمة في الجزء الثاني من القاموس الذي نحن بصدده. وقد أدى تبني هذا التعريف الواسع للثقافة إلى إدخال عدد هائل من الحقول والممارسات والهيئات والمؤسسات الاجتماعية والعرقية والجنسانية إلى دائرة البحث والتقصي في الدراسات الثقافية التي اتسمت بالشمولية والانتقال إلى فضاء الحياة الواسع المتمدد.

أما ريموند وليامز[4] (Raymond Williams) (1921- 1988) فيعتبر الثقافة بكل مترادفاتها ومتضارباتها وعناصرها المكملة، ما هي إلا كيان واحد لا يتجزأ، لا بل يعتبرها أسلوب حياة متكاملة فكرياً وروحياً. ولإثبات ذلك، يتبع وليامز مراحل التطور الثقافية، إذ اهتم بظهور الثقافة الإنسانية في مجتمعات معينة شكلتها الأنظمة المحلية والجمعانية والمعاصرة. في حين أنّ عالم الاجتماع والناقد الأدبي ستيوارت هِل[5] (Stuart Henry McPhail Hall) (1932-2014)، الذي كان عضواً في مركز الدراسات الثقافية منذ تأسيسه في إنجلترا، قد أسهم مساهمة فعالة في إدخال التأثيرات الماركسية في حقل الدراسات الثقافية المطورة، مصراً أن يبقى هذا الحقل من الدراسات مرتبطاً ومتأثراً في الواقع. فعنده، تتمثل القيمة الحقيقة للمعرفة وللفكر في مقدار تفاعلها وتأثيرها على أفراد المجتمع وحركته التاريخية المتطورة. وهو ما يبدو لنا في نهاية المطاف أن الدراسات الثقافية البريطانية قد تأثرت بالتأكيد بتراث ألتوسير وأنطونيو غرامشي والماركسية التقليدية دون أدنى شكّ. هذا من ناحية الدراسات الثقافية البريطانية، أما بخصوص الدراسات الثقافية الفرنسية، فلنا أن نمر بتعفف على جهد علم من أعلام الدراسات الثقافية الفرنسية، الذي يعتبر من المساهمين الأفذاذ في وضع لبناته، وهو بيار بورديو[6] (Pierre Bourdieu) (1930-2002) عموماً يرى رواد الدراسات الثقافية الفرنسية في القرن العشرين أن هناك ملكة ثقافية عند الإنسان تعطيه القدرة على قراءة الشفرات وفهمها، لكن تلك القدرة الثقافية وملكتها لم تجد طريقاً معبداً تجاه أتاحت توزيعها مجتمعياً بصورة عادلة. وهو مفهوم اختلف معهم فيه منذ القِدم العالم النفسي والناقد الثقافي الفرنسي، الذي قضى أيامه الأخيرة في بريطانيا مناضلاً بهذا الاتجاه الثقافي المجتمعي المتعدد الأقطاب البحثية، جون ثيافليس

(4) *Raymond Williams, Reading and Criticism*, Man and Society Series (London: Frederick Muller, 1950).

(5) S. Hall and P. Whannel, *The Popular Arts* (London: Hutchinson Educational, 1964).

(6) Carlos Alberto Torres and António Teodoro, *Critique and Utopia: New Developments in the Sociology of Education in the Twenty-First Century* (Maryland: Rowman & Littlefield, 2007), p. 140.

ديسجلوريس[7] (John Theophilus Desaguliers) (1683-1744). لقد طور ديسجلوريس هذا الحقل ليجعله من النشاطات المحلية التي يمكن ممارستها في المجالات المعرفية، والعلمية، والعقلانية، الاستقلالية إذ حاول الوقوف عندها من خلال تناوله مشروعه الثقافي.

مما تقدم يمكن أنْ نستنتج أن الإنجازات في الدراسات الثقافية البريطانية، كان لها الإسهام الأنجع بالمقارنة مع رديفاتها الأوروبية، سواءاً عرجنا عليها أم لم نعرج لضيق الشرح والتأويل في هذا المجال. على أية حال، كانت دراسات ستيوارت هِل بالذات تنتمي إلى ما يسمى المادية الثقافية، ولعل هذا التيار الفكري الذي يجسد الحركة الثقافية ودراساتها في بريطانيا، خصوصاً مع بروز الماركسية في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، الاهتمام بالأشكال الأيديولوجية والهيمنة، ودور المؤسسات، وإمكانيات الانشقاق عن المؤسسات السائدة في المجتمع، وخلق مدارس فكرية قد تكون عرقية في بعض الشأن. لكن، يبدو أن هذا التيار المادي الثقافي السائد في بريطانيا قد أثر المؤسسة الأكاديمية الأميركية حتى وقتنا هذا، إذ انتشرت الدراسات الثقافية في الولايات المتحدة الأميركية، وتم خلق أجيال ثقافية جديدة، وكأننا نعيش حقبة بعض القطاعات المؤسسية الأكاديمية البريطانية التي برزت في ثمانينات وتسعينات القرن العشرين. إلا أن الحركة الثقافية الأميركية ومع تراكم الخبرة الأوروبية والبريطانية، وهجرة العقول الفكرية إليها، تمكنت مع نهاية القرن العشرين والعقد الأول من القرن الواحد والعشرين من تأسيس تيار التاريخانية الجديدة (New Historicism) وهو تيار متأثر بصورة أو أخرى بميشال فوكو. حيث يذكر أن هذا التيار قد اهتم بعلاقات القوة، وركز على دراسة النصوص الأدبية والنقدية، لأنه قد اعتبرها بـ: فضاء تتوضح فيه علاقات تلك القوى. وهو ما يعني أن الدراسات الثقافية خلال رحلتها الطويلة والتي سبقت توجهاتها وسبل تعابيرها وقواها المحلية والعرقية والمجتمعية قد انقسمت إلى مدرستين أساسيتين يمكن دراستها وتعليل مواقفها وهما، الثقافة كما هي في نظرياتها ونظرتها، وطرق تعبير البشر ومجتمعاتهم الخاصة والعامة عن الحياة. وبتعبير أدق أن البشر لهم نظراتهم المختلفة للموضوع، من مثل هناك مَن ينظر إلى سيطرة رؤوس الأموال هي حالة هيمنة واستغلال بالمفهوم الغرامشي الماركسي، وهناك مَن ينظر إليها أداة نحو الرفاهية وتطوير أدوات الإنتاج وتحسين التنمية وتطويرها. هما عنوانان لمبدأ واحد يمكن أن يطور الحالة الفردية الثقافية ومؤثراتها الفعلية في صياغة النقد لموجوداتها الفكرية.

في خضم المعلومة البينية في سبك آلية مفاهيم الدراسات الثقافية وما تلاها من صيغ بلاغية نقدية وثقافية لنظرية سادت وهيمنة ومازالت، لا يمكن أن نصوغ مفهوم جديد للنظرية الثقافية والنقدية وفق ما نوهنا في بداية الأمر، إلا من خلال وضع العلامات البنيوية للثقافة المفهومة الممتدة بمجال واسع، يرفض الهرمية في ربط ثقافة بأخرى، وهو ما نعنيه أن الثقافة من وجهة نظرنا هي الاهتمام والدراسة لكل ما يعبر عنه الناس في مجتمعاتهم وحرية الحياة السائدة. فهي مشروع أكثر منها

(7) Audrey Carpenter, *John Theophilus Desaguliers: a Natural Philosopher, Engineer and Freemason in Newtonian England* (New York; London: Continuum, 2011).

اهتمام فردي، لأنها تخوض دراساتها حول المظاهر الثقافية الشعبية بشتى أنواعها بصفتها تعبيراً سياسياً وعرقياً وقد يكون جنسانياً لا باعتبارها ظواهر غريبة تجذب الانتباه. وعليه يمكن القول أن الدراسات الثقافية بشتى أنواعها هي حركة تاريخية مرتبطة بالمجتمع ذات طبيعة كاسرة للاختصاصات والحدود، تمتص التأثيرات المنهجية والإجرائية بكافة أشكالها، سواء كانت أدبية أو نصية أو ثقافية أو تاريخية.

وضمن هذا السياق، يمكن القول أن الدراسات الثقافية بوجهها الناصع اليوم هي حركة تطورية غير نمطية تسعى لتدليل المعلومات لكل مؤثر إجرائي ثقافي يرتبط بالحياة المجتمعية ومكوناتها الفردية المتأثرة بالحركة الذاتية التاريخية الممتدة امتداداً واسعاً بأصل الإنسان ووجوده المتواتر والمتكرر، ليس بالأحداث وتبعاتها فحسب، بل بالحاجة إلى تجديد المعلومات لفعل الأشياء وضروراتها المنتجة لحركة المجتمع التاريخية. فهي تستخدم النص ونقده لإظهار الجانب المنير للظلام الذي يغطي الحقبة والحدث.

في خضم هذا الموضوع يكون الجزء الثاني من كتاب **قاموس النظرية النقدية والثقافية** قد غطى تلك الحركة الثقافية المجتمعية الممتدة في المجالات الواسعة من الدراسات الثقافية. وقد نكون لم نسهب في مقدمتنا في الشروحات الكثيرة كما فعلنا في مقدمة الجزء الأول، وذلك بسبب إصرارنا على عدم التكرار والسعي إلى إيضاح استمرارية حركة الدراسات الثقافية والنقدية، وانتقالها من الساحة الأوروبية إلى الساحة الأميركية، ولربما الآسيوية والعربية أو غيرها من تلك الإسهامات. وهنا سيطلع القارئ في هذا الجزء إلى التواصل الفكري والقيمي بين تلك الدراسات حتى ولو كان هناك تباعداً تقليدياً عقلياً أو جغرافياً. نكرر أن في الكتاب معلومات قيمة لا يمكن للعالم والباحث الاستغناء عنها أو إغفالها لما حواه من إجمالاً ومسحاً كاملاً لعلم ينتفع منه ويُنفع به.

هيثم غالب الناهي

M

ماشيري، بيار (Macherey, Pierre) (-1938)

بيار ماشيري منظر ماركسي فرنسي، كان تلميذاً لـ لويس ألتوسير (Louis Althusser) حيث تعاون معه، ثمّ صار محاضراً من المرتبة العالية في الفلسفة في جامعة باريس، السوربون (Sorbonne). وتركز عمل ماشيري على مناطق رئيسيّة ثلاث، هي:

(i) توسيع وتنقيح نظرية الأدب الماركسية، **(ii)** شرح فرادة سبينوزا (Spinoza) الفلسفية كناقد (avant la lettre) وفرادة الهيغلية واستردادها الماركسي، **(iii)** أبحاث في الفلسفة الفرنسية الحديثة (خاصة، تطوير تقليد "الإبستيمولوجيا التاريخية" من قبل جورج كانغيلام (Georges Canguilhem) وميشال فوكو (Michel Foucault).

بعد عام من إسهامه في مجموعة إعادة القراءة الألتوسيرية لكتاب ماركس، **الرأسمال** (*Capital*, 1905)، ظهر كتاب ماشيري، في العام 1966، في سلسلة ألتوسير التي عنوانها *Théorie*، وهو الكتاب الذي شهرةً في العالم الناطق باللغة الفرنسية. كان هذا الكتاب الذي عنوانه: **من أجل نظرية في إنتاج الأدب** (*Pour une théorie de la production littéraire*) أقل جزماً مما أوحى به عنوانه باللغة الإنجليزية، وقد وظف المقولات الباشيلاردية - الألتوسيرية لكي يبادر في إنشاء نظرية الفصل النوعي (Differentia Specifica) للخطاب الأدبي، وفي علاقاته البينية المعقّدة بالأيديولوجيا والعلم. فعبر بتأكيده على الاستقلالية الذاتية (Autonomy) للنصوص الأدبية، مقابل الاستقلال (Independence)، وسعى ماشيري لإزاحة الصورية اللاماركسية (المفيدة أن الأدب يكون في التجاوز الجمالي للأيديولوجيا) والاختزالية الماركسية المبتذلة الشائعة (والمفيدة أن الأدب هو نسخة جمالية عن الأيديولوجيا). ومعاكساً لقواعد النقد الماركسي السائدة، زمانئذٍ، - وخاصة واقعية جورج لوكاتش (Georg Lukacs) - رفض ماشيري أي مفهوم للأعمال الأدبية التي يعتبرها خلقاً ("المذهب الإنساني")، أو تعبيراً عن ذات طبقية ("المذهب التاريخي")، أو ترجمة للأيديولوجيا ("مذهب الاختزال")، أو انعكاساً/ تمثيلاً للواقع ("المذهب التجريبي-الحسي").

ووفقاً لتصوّر ألتوسير للممارسة، تصوّر ماشيري النصّ الأدبي بأنّه الحاصل الأخير لعمل تحويلي لمواد خام، أيديولوجية ولغوية. فيجب على النقد العلمي أن يتجنب التقييم والتأويل اللذين يحلان محل موضوع التحليل، وعوضاً عن ذلك، عليه أن ينتبه للنصّ بوصفه ممارسة مادية محددة في الأيديولوجيا، وعلى الأيديولوجيا (مفهومة، بالشكل الألتوسيري بأنها الوسط اللاواعي للوجود الإنساني). وأثر الشكل الأدبي يكون في فصم وحدة النصّ و"إنتاج" أيديولوجيا بطريقة تفضح علاقاتها بشروط وجودها الاجتماعية – التاريخية. وعبر "مماثلة المعرفة مع كاريكاتور الأيديولوجيا المألوفة" (1966, p. 59). يجهز النصّ الأدبي "نقداً ضمنياً" للأيديولوجيا التي يمكن إدراك أشكالها عبر قراءة عرضية "للاوعي" في النصّ.

مع توقّع حصول تعاون بين مجموعة من العلوم (المادية التاريخية، وعلم التحليل النفسي الفرويدي، ولسانيات سوسور) بشكل فريد لكن بنقد ماركسي غير مكتف بذاته، حصل تبنٍّ واسع لأفكار ماشيري العبقرية، وتكيف معها في سبعينيّات القرن العشرين من قبل تيري إيغلتون (Terry Eagleton) في إنجلترا، على سبيل المثال. وعلى أيةّ حال، ومع أن تلك الأفكار قدمت نقداً قوياً للإرث الماركسي السابق، فإنّها تعرضت بدورها لنقد قوي – مثلاً، لوضعها علاقة ثابتة بين الأدب والأيديولوجيا، وتعيينها مركزاً متميزاً للجمالية الأدبية (Bennett, 1979). [ورداً على ذلك مثلاً من قبل ماشيري وباليبار (Balibar, 1974)، اعتمد ماشيري على البحث اللساني لرينيه باليبار وعلى مفهوم ألتوسير للأجهزة الأيديولوجيا للدولة، لكي يرسم نظرية عن إعادة الإنتاج الأدبي التي لم تخرج من فرنسا مباشرة]. [أما عمل ماشيري اللاحق، فقد كان ذا طابع فلسفي صرف، في معظمه] مثلاً قراءته (لسبينوزا (1979) بوصفه مضاداً لهيغل ولديكارت). وفي مجموعة حديثة (1990) تجمعت اهتماماته الرئيسيّة في دراسات عن "الفلسفة الأدبية" الفرنسية.

قراءات:

Bennett, Tony 1979: *Formalism and Marxism.*

Jameson, Fredric 1981 (1989): *The Political Unconscious.*

Macherey, Pierre 1965: "A propos du processus d'exposition du capital".

------ 1966 (1978): *A Theory of Literary Production.*

------- 1979: *Hegel ou Spinoza.*

------- 1989: *Comte: La philosophie et les sciences.*

------- 1990 (1995): *The Object of Literature.*

------ and Balibar, Etienne 1974 (1993): "On Literature as an Ideological Form".

ماكنتاير، ألاسدير (MacIntyre, Alasdair) (1929-)

ألاسدير ماكنتاير (1929-) فيلسوف أميركي. سبق أن كتب تاريخ الأخلاق وكتباً أخرى عديدة، لكنه لم يصبح ذا شخصية مركزية في النظرية الأخلاقية المعاصرة إلا عندما نشر كتابه: **بعد الفضيلة: بحث في النظرية الأخلاقية** (*After Virtue: A Study in Moral Theory*) في العام 1981. وقد أثار

كتابه اهتماماً واسعاً في مناطق رئيسيّة ثلاث هي: أهمية الفضيلة - بدلاً من النظريات الأخلاقية القائمة على القواعد، والأهمية الأخلاقية للسرد القصصي، وهجوم "شيوعي" على الليبرالية.

أفادت الأطروحة المركزية الفلسفية-التاريخية لكتاب **بعد الفضيلة** بأنَّه إخفاقات نظريات عصر التنوير الأخلاقية (مثل نظرية كنت وأتباع مذهب المنفعة) ومعها نظريات ورثتها في القرن العشرين [مثل نظرية هير (Hare) ونظرية رولز (Rawls)] لم تترك لنا إلا أن نختار: إما أرسطو أو نيتشه؟ أخلاق أرسطو الغائية هي بالضبط ما رفضته نظريات عصر التنوير، لذا فشلت في وضع قواعدها الأخلاقية في سياق بنية تشتمل التضاد بين "الطبيعة البشرية كما هي" و"الطبيعة البشرية كما تستطيع أن تكون إذا حققت غايتها". فعندما رفض كَنْت وأتباع مذهب المنفعة فكرة الغاية (Telos) لم يتركوا أية وظيفة حقيقية لقواعدهم الأخلاقية (MacIntyre, 1981 (1984) chapter 5).

فقد أدى هذا إلى حصول نقد "عاطفي" لتلك النظريات (نقد مبني على الفكرة التي تفيد بأن الأخلاق ليست إلا تعبيراً عن التفضيل الشخصي أو الشعور الشخصي). ومع أن العاطفية فشلت استناداً إلى أسس فلسفية - لأن التعابير الأخلاقية خلاف التعابير الشعورية، إذ هي تزعم الموضوعية؟ هذا على الأقل - فإنَّ الأخلاق في القرن العشرين انطلقت كما لو أن العاطفية صحيحة، فعندما ننخرط في "نقاشات" أخلاقية نعرف أنها لا تنتهي عقلياً. ورأى ماكنتاير أن نيتشه رأى بوضوح أكبر من سواه طبيعة فشل عصر التنوير، وحاول صياغة نوع من العاطفية الصادقة، عاطفية لا تخفي رغبتها في القوة.

في اتجاه معاكس، أنشأ ماكنتاير شرحاً أرسطياً جديداً للفضائل، احتوى على الأقل، على سمات حاسمة ثلاث (MacIntyre, 1981 (1984)، (Chapter 14, 15):

(i) هناك نشاطات إنسانية مؤسسة تأسيساً اجتماعياً وتعاونية ومعقّدة ومتسقة "ممارسات" (Practices) تنتج تضاداً بين خبرات "داخلية" وخبرات "خارجية"، خبرات لا تأتي إلا من داخل أداء نشاط مقابل لخيرات يمكن الحصول عليها، بكلّ أنواع الطرق، مثل الثروة أو الاعتبار. فالفضائل هي تلك الصفات الإنسانية التي تسمح لنا بالحصول على الخيرات الداخلية، والتي من دونها لا يمكننا الحصول عليها.

(ii) بدلاً من الذات المتصفة بالديمقراطية والمصدعة الظاهرة في المذهب العاطفي في القرن العشرين، طور ماكنتاير "تصوراً قصصياً للذات" (Narrative Concept of the Selfhood)، أي أن أعمالنا وذواتنا لا تكون مدركة إلا بالقصص التي نسردها للإنسان، كما يصفه، هو "حيوان قاص، بصورة جوهرية". فللحياة الإنسانية وحدة البحث - البحث عن الحياة الإنسانية الفاضلة - لذا، فإنَّ الفضائل هي تلك الصفات التي تدعم ذلك البحث والقصص اللازمة له.

(iii) ليست القصص وتحقيق الخيرات الداخلية مجرد عمل أفراد منفصلين، بل يتطلب سياقاً تاريخياً. والتقاليد توفر ذلك السياق والفضائل تتطلب التقاليد لتدعمها.

رفض ماكنتاير في كتابه: **بعد الفضيلة** أن يتخلى عن فكرتَيْ الحقيقة الأخلاقية والعقلانية، وفي كتاباته اللاحقة حاول تطوير هاتين الفكرتين بشكل أكمل حتّى عند

توسيعها وتعديلها لقصة ماكنتاير التاريخية. ففي كتابه: **ما العدالة؟ وأي عقلانية** (*Whose Justice? Which Rationality*) (1988) طوّر شرحاً للحقيقة حاول التوفيق بين طرفي التناقض: المطلق والنسبي، عندما قال "بعقلانية التقاليد". وقال، ليس سوى التقاليد التي تسمح بالشكّ بها يمكن أن يعتبر عقلياً، ورأى ماكنتاير أن الليبرالية ليست كذلك. وفي كتابه: **ثلاث نسخ متنافسة للبحث الأخلاقي** (*Three Rival Versions of Moral Enquiry*) (1990) عرض ماكنتاير شرحاً مفصلاً لتاريخ الجامعة كجزء من حجة ضدّ مشروع التنوير، وفهم هذا التاريخ بأنّه تقليد موسوعي، وأنه ضدّ ورثة نيتشه، مثلاً، ميشال فوكو (Michel Foucault) فانتقد الأولين لفهم "التقدّم"، وبالنسبة للآخرين حصل فحص لإمكانية وجود أصل لأصولهم ذاتها.

وعلى الرغم من أن كتابات ماكنتاير التاريخية الواسعة المجال هي مركزية لمقاربته الفلسفية، فقد كان عنده أيضاً حسّ سقراطي للمعيار الذي يفيد أن يعيش الإنسان فكره. وقبل أي شيء آخر نقول، إن محاولات ماكنتاير النقدية لخصومه من الداخل، هي خطاب التزام بديالكتيك فلسفي هو أند مما يجب أن يكون.

قراءات:

Gaita, R. 1983: "Virtues, human good, and the unity of a life ".

MacIntyre, A. 1981 (1984): *After Virtue: A Study in Moral Theory*.

------ 1988: *Whose Justice? Which Rationality?*

---------- 1990: *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition.*

Stout, J. 1984: "Virtue among the ruins: an essay on MacIntyre".

ماكنون، كاثرين (Mackinnon, Catherine) (1946-)

أميركية عالمة قانونية وناشطة في العمل النسوي. وقد وفّر التحليل الجدلي للعنف الجنسي الذي قدّمته كاثرين ماكنون (Chatharine Mackinnon) الأساس النظري للحركة النسوية المضادّة للأدب والفنّ الإباحيين (Pornography) التي اندلعت في ثمانينيّات القرن العشرين في الولايات المتحدة وفي كندا. وكل أعمال ماكنون، بدءاً من كتابها الأوّل: **التحرّش الجنسي بالنساء العاملات** (*Sexual Harassment of Working Women*) (1979)، ينطلق من البديهية المفيدة بأن السيادة الذكورية تشكل كلّ ناحية من حياة النساء: بدءاً من العزل عن بقية المجتمع والنظام التراتبي (خفض القيمة (Devaluation))، وإضفاء الصفة الجنسية على عمل النساء وصولاً إلى تكوين الشخصية النسوية، والجنس، وحرفياً إلى بناء أجساد النساء ذاتها، على صورة صغيرة ضعيفة وغير حصينة. وخلافاً للنظريات النسوية الفرنسية، لا تفترض نظرية ماكنون (Mackinnon) وجود جسد أنثوي طبيعي جوهري: فجنسية النساء، بل الجنس ذاته، أعيد تعريفه بالقول، إنّه تبعيّة النساء للرجال تبعيّةً شهوانية وجنسية. ولأن سيادة الذكور لا تبقى إلا عبر إكراه النساء، فإنّ ما صار يعرف بالجنس في الزمن الأبوي عُبّىء، دائماً، بالعنف ضدّ النساء. لذا، فإنّ نقد ماكنون للقوانين ذات الصلة بالعنف الجنسي أكّد على استحالة التميز بين "الجنس" و"العنف"، بين

نشاط جنسي "عادي" وآخر "جرمي". وفي مجموعة من الخطابات العامة الانخراطية في كتاب (*Feminism Un modified*) (1987)، حيث دافعت ماكنون عن تعريفها للأدب والفنّ الإباحيين (البورنوغرافيا) بوصفه "الإخضاع الجنسي الواضح للنساء من خلال الصور أو الكلمات التي تحتوي أيضاً على نساء معروضات فاقدات للإنسانية، بوصفهن أشياء جنسية يتمتعن بالألم أو الذل أو الاغتصاب ونساء مقيدات ومشوّهات ومقطعات الأوصال أو معذَّبات، نساء في أوضاع عبودية أو خضوع أو عرض، [أو] نساء فرّقتهن أشياء أو حيوانات". هذا التعريف يقدّم نقلةً منطقية مهمة، لأن الخطاب الإباحي قد تمَّ إنشاؤه إنشاءً تاريخياً بواسطة مفهومَيْ الفحش والكلام الحرّ. وقد انفصلت كلياً القوانين المضادة للأدب والفنّ الإباحيين المشادة على كتاباتها عن التقاليد القانونية: فهي قوانين حقوق مدنية تسمح لضحايا الإكراه، والقوة، والهجوم والنقل بالعمل القانوني المدني للتعويض عن الأذى الذي أصاب الضحايا من قِبَل مستعملي الأعمال الإباحية.

أما علاقة نظرية ماكنون بالدولة المصاغة في كتابها: **حول نظرية نسوية للدولة** (*Toward a Feminist Theory of the State*) (1989) فتبدأ بالملاحظة المفيدة بأن الرجال يسيطرون على النساء من دون سند من قانون وضعي وأن سيادة الذكور مكتوبة في الخطاب القانوني ومشرَّعة به بحيث لا تنتج دعاوى النساء القانونية المطالبة بالمعالجة واسترداد الحقوق بعد القمع الجنسي إلا نادراً في المحاكم. واختتمت بإعادة تعريف المفاهيم القانونية الرئيسيّة مثل القبول، والخصوصية خاصة المساواة. وقالت ماكنون إن التفكير القانوني محكوم بالمعارف السيادية للذكر ما يصعِّب تصوّر إمكانية اجتماع فكرتي "الاختلاف" و"المساواة".

ففي مثل هذه البيئة أحبطت مطالب النساء والأقليات العنصرية "للمساواة" وباستمرار. فالقانون يعمل لتأمين سيادة الذكر الأبيض مجسداً السيادة بـ: "الاختلاف" ومشرعناً القمع بحيث يبدو وكأنه "قبول". وهناء، وكما ذكرت في كتابها *Feminism Unmodified*، تميّز ماكنون، وبعناية، مشروعها عن المشروعين الماركسي والليبرالي.

وفي أحدث كتاب لها وهو: *Only Words* (1993)، تدقّق ماكنون بعناية في "التضارب" بين الخطاب القانوني وسواه حول موضوع المساواة وحرية الكلام، موصيةً أولاً بنقدٍ كامل للطريقة التي استعمل بها التعديل الدستوري تثبيت كلام الطبقات الحاكمة وفي ذات الوقت إخراس الطبقات الخاضعة، وثانياً إعادة تفسير التعديل الدستوري الرابع عشر بمصطلحات وضعية لا تهتم بمنع الانتهاكات أكثر من اهتمامها "برسم التدخل القانوني من أجل التغير الاجتماعي" (p. 73). وقالت ماكنون إن حرية القوي تكوِّن عدم مساواة الضعيف، لذا يجب كبح كلامهم وتقيده لكي يحصل تحرير الكلام الممنوع، كلام الذين يقمعونهم ويضطهدونهم. وأخيراً، انتقد نقاشها نظرية الفعل الكلامي والتفكيك عندما كانت تنظر في الشروط المادية التي في ظلّها تترجم الكلمات بشكل رسمي بوصفها "الكلمات الوحيدة" أو بوصفها أفعالاً. وكل إنسان مهتم في النقاشات العلمية البحثية المتعلّقة بمادية الخطاب سيحتاج لأن يعتبر الحجة المؤداة على أن النصّ الإباحي كان، مرةً، حياة المرأة.

تعرَّضت ماكنون لنقدٍ قاسٍ من قِبَل اليمين وأيضاً من قِبَل اليسار الليبرالي بمن فيهم النسويات (المنتميات للحركات النسوية)، إذ أقلق بعضهم إمكانية أن تؤخذ المقدّمات النسوية في كتابها من قِبَل الدولة وتستعمل لمراقبة نسويات أخريات، وخاصة المثليات

وأقليات جنسية غير محبوبة أخرى. وهناك نقّاد ما بعد بنيويين متطرفين، وبأصوات متطرفة، بمن فيهم دونا هاروي (Donna Haraway) (1985)، اعترضت على ماكنون لجهة "نسختها الخاصة بالظاهرة النسوية الراديكالية (الثورية) بوصفها صورة كاريكاتورية للميول الاستحواذية، المدخلة والشاملة للنظريات الغربية الخاصة بالعمل التأسيسي للهُويّة" (p. 200). وبحسب هذه النظرة، تبدو حجة ما كنون حجةً لا تقتصر على تنظيم الاختلاف بين النساء وإزالته فقط، وإنما تنتج عقيدة خاصة بخبرة النساء، ضيقة وسلطوية، نعني: إذا كانت سيادة الذكر ورغبته يعرفان "المرأة" و"الجنس"، فإنَّ المرأة ستكون مجرد لا شيء وخبرتها متمثّلة في الانتهاك الجنسي. وحديثاً، دافعت تيريزا آبرت (Teresa Ebert) (1993) عن ماكنون ضدّ تلك الاتهامات، وفي ذات الوقت، ذكرت أن ما دعته "النسوية التي تبعث على السخرية" غير كافية للمشروع النسوي، مشروع تحويل علاقات اللا مساواة بين الذكر والأنثى.

قراءات:

Ebert, Teresa 1993: "Ludic Feminism, the Body, performance, and labor: Bringing materialism back into feminist cultural studies".

Haraway, Donna 1985: (1990): "A Manifesto for cyborgs: Science technology, and socialist feminism in the 1980s".

McKinnon, Catharine 1979: *Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination.*

----- 1987: *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law.*

------ 1989: *Toward a feminist theory of the State.*

------ 1993: *Only Words.*

(de Manm , Paul) أنظر دو مان، بول

محتوى ظاهر/ كامن (Manifest/ Latent Content)

إنها من مصطلحات مفاتيح نظرية الأحلام التحليلية النفسية. والمحتوى الظاهر الذي هو نتاج **عمل الحلم** يمثل الحكم كما يرويه المريض قبل الشروع في أي تأويل له. ويتم الكشف عن المحتوى الكامن من خلال تحليل المحتوى الظاهر، وبواسطة تأويل التداعيات (حول عناصره). وغالباً ما يتم تشبيه العلاقة ما بين محتوى الحلم الظاهر ومحتواه الكامن، أو محتوى تكوينات **اللاوعي** الأخرى بتلك العلاقة ما بين نسختين من النصّ الموضوع ذاته مكتوبتين بلغتين مختلفتين.

دايفد ماسي (David Macey)

قراءات:

Freud, Sigmund 1990: *The Interpretation of Dreams.*

ماركوس، هربيرت (Marcuse, Herbert) (1898-1979)

فيلسوف ألماني، ووجه أساسي من وجوه **مدرسة فرانكفورت** للمنظّرين النقديين. بقي ماركوس في الولايات المتحدة بعد عودة **هوركهايمر** **وأدورنو** إلى ألمانيا في أوائل الخمسينيّات. أصبح لاحقاً ناطقاً بارزاً عن **اليسار الجديد**. ولقد اشتهر أكثر ما اشتهر من خلال تطبيقه لمنظور **نظرية فرانكفورت**

النقدية وتطويرها على مهمة إعادة التفكير في سياسات التحرر الذاتي. وضعه التزامه المنتظم بالسياسة وانشغاله بالمصير العملي للمشروع الماركسي في مكانة مميزة عن أعضاء مدرسة فرانكفورت الآخرين وأتاح له إيجاد جمهور عريض لأفكارهم خلال أيام فورة حماس أواخر الستينيّات وأوائل السبعينيّات.

كان ماركوس بين أوائل جيل أكثر قدماً من الماركسيين ممن نظروا "خارج" الطبقات العاملة في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة عن موارد للتمرد ضدّ الرأسمالي تمثلت في قمع النساء والسود، وآمال الطلاب الطوباوية، وكذلك في استغلال شعوب العالم الثالث. إلا أنه نظر إلى هذه الإسهامات في النضال السياسي بمثابة وعاء لمفهوم الاشتراكية التقليدي، أكثر من كونها رفضاً له. ولقد دأب على السعي لإعادة الشغل على الأسس الفلسفية للاشتراكية كجواب على الشروط التاريخية المتغيرة.

يوحد كتاباته اهتمام بالأنثروبولوجيا الفلسفية والموارد ذات الإمكانات التحريرية التي يحملها البعد الجمالي من الوجود الإنساني. تحذر مقالته المشهورة بعنوان **الطابع التوكيدي للثقافة** (*The Affirmative Character of Culture*) (1937) من أخطار تحوّل الثقافة إلى بديل عن السعادة الحقيقية، وإلى متواطئ مع أسطرة الحاضر، إذا ما فصِلَتْ عن النضال في الحياة اليومية.

يمكن تقسيم أعمال حياته كلها إلى أربع مراحل رئيسة:

1928 – 1932 محاولة استعمال مؤلّف هايدغر بعنوان **الكينونة والزمن** (1927) بمثابة أساس ظواهري من أجل فلسفة ماركسية للثورة: إنّه المشروع من أجل "فلسفة محسوسة" (Marcuse, 1928).

1932 – 1941 استبدال **وجودية** هايدغر بمثابة الأساس الفلسفي لإصلاح الماركسية التي تمّ استبدالها بإنسانية ماركس التي اكتشفت حديثاً في **كراسات الاقتصاد والسياسة للعام 1844**، والقيام بتطوير نموذج عام في النقدية الجدلية من خلال إعادة قراءة هيغل (Marcuse, 1941).

1952 – 1958 تأويل جذري لنظرية فرويد في الغرائز أتاحت توفير إلهام نظري للسياسات الجنسية في الستينيّات (Marcuse, 1955).

1958 – 1978 تحليل المجتمعات الصناعية من خلال سيطرة عقل تقني ضيق (والذي تحوّل في النهاية إلى لا عقلانية)، وكبت الشهوانية، وما لحق ذلك من تحوّل في الأسس الاجتماعية للثورة (Marcuse, 1972, 1969, 1964).

يكمن إسهام ماركوس في النظرية النقدية أساساً في سلسلة المفاهيم الناتجة عن قراءته ماركسية فرويد أي – فائض الكبت (Surplus Repression)، مبدأ الإنجاز (Performance Principle)، **وإلغاء التسامي الكابت** (*Repressive Desublimination*) – وتطبيقها على تحليل الأشكال الثقافية المعدلة للرأسمالية الأميركية. اهتمت كتاباته الأخيرة بشكل متزايد بتحويل علاقة البشرية بالطبيعة ودور «الحساسية الجديدة» في تغذية الأسس الغريزية للثورة. إنها توفر على هذا الصعيد صلة حاسمة ما بين الماركسية التقليدية، والتحليل النفسي، وحركات البيئة وتحرر المرأة التي قامت في الستينيّات والسبعينيّات من القرن العشرين. كان عمله الأخير توكيداً صريحاً ومباشراً للإمكانية النقدية المستمرة للتعبير الفني المستقل بعنوان: **دوام الفنّ** (*The Permanence of Art*) (ترجم إلى الإنجليزية في العام 1977).

بيتر أوسبورن (Peter Osborne)

قراءات:

Geoghagen, Vincent 1981: *Reason and Eros: The Social Theory of Herbert Marcuse.*

Katz, Barry 1982: *Herbert Marcuse and The Art of Liberation.*

Kellner, Douglas 1984: *Herbert Marcuse and The Crisis of Marxism.*

Herbert, Marcuse, 1937 (1968): "The affirmative character of Culture".

------ 1955 (1966): *Eros and Civilisation: a Philosophical Inquiry into Freud.*

------ 1964: *One - Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society.*

----- 1969: *An Essay on Liberation.*

ماركس، كارل هاينرش (1818-1883) (Marx, Karl Heinrich)

كارل هاينرش ماركس (1818 –1883) منظّر فلسفي، وسياسي، واقتصادي، وثوري ألماني. كان تأثير المفهوم المادي للتاريخ عند ماركس واسعاً عنده وهو المفهوم الذي قدّر أن الرأسمالية ستشهد أفولها وتفتح الطريق نحو الاشتراكية. ولغاية انهيار الأنظمة الشيوعية في الاتحاد السوفياتي (USSR) وفي شرقي أوروبا عام 1991، كان ثلث عدد سكان العالم يعيشون تحت إدارات سياسية ادعت أنها تحت صلة بأصل الأفكار الماركسية. كما كان وقع ماركس على الفكر في العالم واسعاً، وشاملاً السوسيولوجيا، والفلسفة، والاقتصاد والنظرية الثقافية.

يمكن مقاربة تفكير ماركس بمصطلحات مستويات فلسفية، واقتصادية، وسياسية. فكفيلسوف، كانت جذور نموه وتطوره في حياته مبكرة. فقد ولد في أسرة يهودية تشّرب والده المادي العقلية لعصر التنوير، وهناك تعرض ماركس لأفكار فولتير (Voltaire)، وليسّنغ (Lessing) وراسين (Racine). درس القانون في جامعة بون (Bonn) ثمّ في برلين. مع ذلك، ظلّ الكثير من وقته مصروفاً في التأليف الأدبي، ولفترة كان مفتوناً بالرومانسية التي كانت الموضة الرائجة. ومع أن تلك التأثرات لم تغب عنه بالكامل، فقد حلّت محلّها مواجهة ماركس الأولية لعمل هيغل (G. W. F. Hegel) الذي أضفى على منطقة الديالكتيكي شكلاً على فكر ماركس الأولي، فكره اللاحق. فالديالكتيك لا يشمل على الثلاثي الذي شاع الاستشهاد به، نعني، الأطروحة (Thesis)، والنقيض (Antithesis) والمخرج أو الحلّ (Synthesis): إذ لم يذكر هيغل هذه الصيغة سوى مرتين في كلّ كتاباته، كما يستعملها ماركس، إطلاقاً. فالديالكتيك، عند هيغل له أبعاد منطقية وتاريخية. فمن الناحية المنطقية، هو منهج فكر توحيدي مهمته التغلّب على الفجوة بين الذات الإنسانية والعالم، وبين الذات والموضوع التي خلفتها، وبطريقة تراكمية، التشكيلات الاجتماعية المتطورة التي كانت الفلسفة هي التعبير العقلي عنها. فالديالكتيك الثلاثي المراحل صاغ في مبدأ ضرورة النظر إلى الفكر على أنهن عملية وليس أداةً ميكانيكية، كما كان في أيدي المحاولات السابقة الوحيدة الجانب التي رمت إلى فهم العالم مثل المادية والتجريبية الحسية. ففي المرحلة الأولى يفهم الشيء بصورته الحسية المباشرة، وفي المرحلة الثانية ذات المنظور

الأوسع، ترى الشيء "خارجياً"، أي ليس له هوية مستقلة، لكن تؤلفه علاقات عديدة بسياقه. أما في المرحلة الثالثة، ومن منظور هو الأوسع مما كان قبله، يبدو الشيء كوحدة "تسوية"، فتدرك هويته، الآن، كمبدأ توحيد بين ما هو كلي وما هو جزئي، بين الجوهر والمظهر. وبهذه الطريقة يمكن النظر إلى "النبات" بأنّه المبدأ الموحّد لمراحل تطوره: البرعم، والأزهار، والثمار. وقد رأى هيغل المجتمعات من المنظور التاريخي، مبتدئةً من العالم الشرقي مروراً باليونان والرومان، إلى العالم الألماني الحديث، وكانت تتطور وفقاً لمراحل الديالكتيك المتعاقبة، وهذه حركة عبر وعي ذاتي متزايد بأنّ العالم الخارجي هو إنشاء الذات الإنسانية كما هو حركة نحو الحرية، تغير بها قوانين المجتمع متزايدة العقلانية، ويرى الفرد في القانون تعبيراً عن إرادته الحرة. وقد اعتبر هيغل هذه الحركة حركة الروح المطلق بدءاً من أسره البدئي في الحالة المباشرة المعروفة حتّى تحققه الذاتي، ككلي.

كانت أهمية الديالكتيك، عند ماركس، صادرةً عن وعيه بأنّ "الحرية" التي يتحدث عنها هيغل، هي حرية الطبقة البورجوازية الثورية في ذلك الزمان، الرامية إلى هدم البناء السياسي والاقتصادي للإقطاعية التي قامت هرميّتها، الاجتماعية على ثيولوجيا غير عقلانية وعلى الخرافة: فالمجتمع، الآن، يمكن تنظيمه بمبادئ عقلية، واقتصاد سوق حرّ، وذات إنسانية ترى مصالحها الفردية محفوظة في القانون العام. لذا، فقد وفّر الديالكتيك أداةً سياسية قويةً. أداة يمكنها نفي ما هو قائم. كما أنه جهّز ماركس بنموذج للتاريخ لا تقوده، فقط، النزاعات السياسية والأيديولوجية، بل أيضاً، عندما "تنفي وستبقى" المراحل السابقة، أي تحتفظ ويتم تجاوزها من قبل مراحل لاحقة. ارتبط ماركس، لفترة، "بالهيغليين الشبّان" الذين حاولو استغلال قوة الديالكتيك النافية في التحليل السياسي. غير أن قراءة ماركس لكتابات الاشتراكيين الفرنسيين مثل برودون (Proudhon)، واهتمامه بالقضايا السياسية المباشرة، واطلاعه على ماديّة فورباخ (Feuerbach)، ومصادفته لتحليلات فريدريك إنجلز (Frederick Engels) للرأسمالية، كلّ ذلك، دفعه إلى النظر إلى ديالكتيك التاريخي على أنه حاصل من قوى مادية. وكان هيغل قد ربط الفترة التاريخية للثورة الفرنسية، والفترة التي صعدت فيها البورجوازية إلى الهيمنة، مع المرحلة الثانية للديالكتيك، مرحلة الأبعاد أو الاغتراب.

كانت الحجة الأساسية التي ضمّنها ماركس كتابه **المخطوطات الفلسفية والاقتصادية للعام 1844** (*Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*) ضدّ هيغل هي أن ذلك التغريب أو الاغتراب في المجتمع البورجوازي لا يمكن التغلب عليه بمجرد الفكر، قال: لا يمكن جمع الوجود والجوهر في صورة متّسقة إلا "بطريقة عملية، بواسطة ثورة". وفي نفس الوقت الذي امتدح فيه ماركس الديالكتيك الهيغلي، لأنه أدرك أهمية العمل الذي به يخلق الإنسان نفسه، فقدر رآه تجريدياً، لأنه "عملية إلهية" (Divine Process)، فهو ينفي الدين ثمّ يعود إليه. وبقوة ساوى ماركس بين استبقاء الدين في الديالكتيك الهيغلي باستبقاء المثال الأعلى للملكية، ألاوهو الملكية الخاصة. لذا، اعتبر ماركس وجهة نظر هيغل "(وجهة نظر) الاقتصاد السياسي الحديث"، وعنى بذلك الاقتصاد بين البورجوازيين من أمثال سميث (Smith)، سي (Say) وريكاردو (Ricardo). لذا عمل ماركس مثل فورباخ، عندما عارض المرحلة الثالثة للديالكتيك، مرحلة نفي النفي التي ستبقي وتبرر حالة الاغتراب. وفي

المنطقيّين، الديني والاقتصادي، دافع ماركس عن نوعين من الإنسانية، هما: "الإلحاد الذي حلّ محل الله، وهو حلول الإنسانية النظرية، ثمّ الشيوعية التي بوصفها تمثل القضاء على الملكية الخاصة، هي حلول الإنسانية العملية. لذا، فإنّ مرحلة الديالكتيك الثالثة، عند ماركس، هي مرحلة عملية، وليست أمراً يمكن حلّه حلاً نظرياً (Marx, 1959, pp. 127-143). اللافتة التي أنشاها ماركس بين الدين والملكية الخاصة بوصفهما تعبيرين عن الاغتراب، كان ماركس قد ألمح إليها في مقالة سابقة عن هيغل، حيث اعتبر ماركس الدين ذا وظيفة أيديولوجية دماغية تبريرية ووظيفة سياسية انحرافية، قال: "الدين هو تنهّد المخلوق المقموع، وقلب العالم الذي لا قلب له... إنّه أفيون (Opium) الشعب" (Marx and Engels, 1957, p. 39).

ذلك التأكيد الأساسي على وحدة النظر والعمل الذي يقع في صميم سياسة ماركس، تقع على ملخص له في "أطروحات حول فورباخ" (1845)، إذ قال ماركس: "لقد اقتصر الفلاسفة على تأويل العالم، بطرق مختلفة، أما المسألة، فهي تغييره" (Marx and Engels, 1973, p. 95). وفي حين نجد أن نظرات ماركس السياسية موجودة في كتاباته، وغالباً ما تسببها أحداث سياسية مباشرة، فإنّ التعبير المحكم والبليغ عن أفكارها المركزية، مثل فكرة المجتمع المدني، والدولة، والطبقة كان في كتاب **الأيديولوجيا الألمانية** (*The German Ideology*) في عام 1846 (Marx and Engels, 1970) وفي **البيان الشيوعي** (*The Communist Manifesto*) في عام 1848 (Marx and Engles, 1952). في الكتاب الأوّل قام ماركس بتطوير إضافي لنقده للديالكتيك الهيغلي محوِّلاً إياه إلى ما يسميه المفهوم المادي للتاريخ الذي هو الأساس العريض الذي حلّل، بالاستناد إليه، تلك الأفكار السياسية. وكانت المقدمة الأولية لذلك المفهوم تمثل في أن عمل الإنسان التاريخي الأوّل كان إنتاج وسائل لتلبية حاجاته المادية، وقد أدى إشباع تلك الحاجات إلى إنتاج حاجات جديدة. ولم تعد الأسرة التي كانت العلاقة الاجتماعية الأولى في البداية، قادرةً على تلبية تلك الحاجات المتزايدة التي نشأت من تزايد السكان. لذا، فإن إنتاج الحياة من العمل والإنجاب كليهما، هو طبيعي واجتماعي، أي: هناك نمط إنتاج مجموع مع مرحلة معينة من التعاون التاريخي. ولا نستطيع أن نتكلم عن امتلاك البشر "للوعي" الذي هو "نتاج اجتماعي"، إلا بعد المرور بتلك المراحل التاريخية. لذا، فإن عوامل الأيديولوجيا، والسياسة، والقانون، والأخلاق، والدين والفنّ، ليست بالمستقلة، بل هي تدفقات من السلوك المادي للبشر: "الحياة لا يقررها الوعي ولكن الوعي تقرره الحياة" (Marx and Engels, 1970, pp. 47-51).

إن نموذج البنية الفوقية والقاعدة الاقتصادية يقدم صورة عن تحليلات ماركس للدولة، والطبقة والأيديولوجيا. والسياسة الأساسية لهذه التحليلات هي تاريخ تقسيم العمل. وقد تتبع ماركس المراحل المختلفة لهذا التاريخ وانتهى إلى التأكيد على أنها أشكال مختلفة من الملكية. وقد اتّخذ تقسيم العمل في البداية شكلاً بدائياً ممثلاً في الملكية القبلية، حيث كانت البنية الاجتماعية محصورة في العائلة الكبيرة. ثمّ شهدت الشيوعية القديمة وملكية الدولة اتحاد القبائل في المدينة، وعندما نشأت الملكية الثابتة في روما الأولى، ازداد تطور تقسيم العمل، مولّداً نزاع مصالح بين المدينة والريف. وعندئذٍ، تطوّرت العلاقات الطبقية بين المواطنين والعبيد تطوّراً تاماً. وفي الإقطاعية لم تكن الطبقة

القائمة بالإنتاج المباشر طبقة العبيد وإنّما طبقة الفلاحين، وعبيد الأرض. وكان النظير الديني للملكية الإقطاعية هو الملكية التعاونية وتنظيم التجارة. وأدت الحاجة إلى الترابط البورجوازي ضدّ النبلاء وللأسواق المشتركة إلى تشكيل اتحادات التجار والصناع، في حين ولد الرأسمال المتراكم والأعداد المستقرة من الحرفيين إلى نشوء علاقة بين المتجول والمتدرب على حرفة، مما أنتج هرميّةً مدينية مماثلة لما في الريف. وبمصطلحات عامة نقول، أراد ماركس البرهان على أن تقسيم العمل هو مؤشّر تطور الإنتاج. فهو أدى إلى فصل ما هو صناعي تجاري عن العمل الزراعي، وبالتالي، نشوء نزاع مصالح بين المدينة والريف. وبعد ذلك ولّد فصلاً بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع (Marx and Engels, 1970, pp. 43-46). وعلاوة على ذلك، فإنّ تقسيم العمل الذي عبّر عن نفسه، في أول الأمر، في العمل الجنسي، ظهر في نهاية المطاف بشكله الحقيقي، كتقسيم بين العمل المادي والعمل الفكري، وتلك كانت النقطة التي صادرت عندها النظرية "النقية" "ممكنة"، وهي نقطة أقرّها ماركس، مع بعض التعديلات.

ذكر ماركس ثلاث نتائج حاسمة للتقسيم الاجتماعي للعمل، أولها، كان التوزيع غير المتساوي للعمل ولمنتوجاته، ونشوء الملكية الخاصة. وقال ماركس إنَّ العبودية الكامنة في الأسرة كانت هي الملكية الأولى. ومضى إلى حدّ المساواة بين تقسيم العمل والملكية الخاصة تحت علاقة المنتوج والنشاط. والنتيجة الثانية تمثّلت في الدولة. فتقسيم العمل يتضمن تناقضاً بين الفرد أو الأسرة والمصلحة الشيوعية، وهذه تتّخذ شكلاً مستقلاً مثل الدولة، لأن "الحياة الشيوعية الوهمية" منفصلة عن المصالح الحقيقية للفرد وللمجتمع، كليهما. فمن المشادة على الطبقات، حيث تسيطر أحداهما على البقية. وينتج عن ذلك القول، إن جميع أشكال الصراع داخل الدولة إن هي إلا نسخ مقنّعة عن الصراع بين الطبقات. وكما يذكر وبقوة، فيما بعد في **البيان الشيوعي** (*The Communist Manifesto*)، في العام 1848: "أنْ تاريخ المجتمع القائم حتّى الآن هو تاريخ أشكال من الصراع الطبقي" (Marx and Engels, 1952, p. 40).

فالطبقة التي تناضل من أجل التمكّن يجب أن تحوز على السلطة السياسية لكي تتمكن من أن تكون مصلحتها ممثلةً للمصلحة العامة (Marx and Engels 1952, pp. 52-53). وهنا نقع على بذرة تصوّر ماركس للأيديولوجيا: الطبقة التي تؤلف القوة المادية الحاكمة في المجتمع، هي ذاتها القوة الفكرية الحاكمة. ولكون وسائل الإنتاج تحت تصرفها، فإنها قادرة على نشر أفكارها في عوامل القانون، والأخلاق، والدين، والفنّ مدعيةً لها صحة كاملة. فالأفكار السائدة للأرستقراطية مثل الشرف والولاء، استبدلت، بعد صعود البورجوازية، بأفكار الحرية والمساواة التي تألفت بنيتها التحتية من أسس اقتصادية طبقية (Marx and Engels, 1970, pp. 64-65). وكما ذكر ماركس في البيان الشيوعي، البورجوازية "خلقت عالماً على صورتها". لذا، فإن الدولة الحديثة "ليست إلا هيئة لإدارة الشؤون العامة للبورجوازية كلها" (Marx and Engels, 1952, pp. 45-47).

يجسّد هذا المفهوم للدولة، وبصورة جزئية، رفض ماركس لنظرة هيغل إلى الرابطة بين المجتمع المدني والدولة. فقد وصف هيغل المجتمع المدني بأنّه ميدان العلاقات الشخصية والاقتصادية بين الناس، مقابل المؤسسات السياسية التي تعطي صورة رسمية لهذه العلاقات. فالمجتمع المدني هو مرحلة من التنافس المتبادل بين المصالح الخصوصية.

وهيغل ناقش قائلاً، إن تلك المصالح المتنازعة سيتم تجاوزها وجعلها منسجمة من قبل الدولة. غير أن ماركس لا يوافق: ففي مقالاته، "في المسألة اليهودية" و"إسهام في نقد فلسفة الحقّ عند هيغل"، يوظّف وصف فورباخ للإنسان بأنّه "كائن النوع"، ومع ذلك، يؤكّد على الأساس الاجتماعي للإنسانية ليقول، إن مجرد الانعتاق السياسي المتمثّل بوضع المصالح الخصوصية للأفراد في مؤسسات عامة "يبقى عالم المصلحة الخاصة كما هو"، فيجب أن يفسح الطريق للانعتاق الإنساني الذي لا تديره طبقة بل المصالح الكلية. فلا تستطيع البروليتاريا أن تخلص نفسها إلا بالتخليص الكلّيّ للإنسانية: "فهذا الانحلال للمجتمع، بوصفه طبقة معيّنة هو البروليتاريا". لذا، فإن المجتمع المدني عند ماركس، هو أساس الدولة، وليس العكس، ولا تمثل الدولة إلا مصالح طبقة معينة وهي لا تستطيع أن تتغلب على الطبيعة النزاعية للمجتمع المدني من غير أن تلغي ذاتها (Marx, 1963, pp. 58, 16).

النتيجة الثالثة لتقسيم العمل هي ما يدعوه ماركس "تغريب" أو "اغتراب" النشاط الاجتماعي. ولا يقتصر مفعول تقسيم العمل على فرضه على كلّ شخص منطقة نشاط خاصة حيث "يصير عمله الخاص قوة غريبة مضادة له"، بل تبدو أيضاً القوة الاجتماعية أو "قوة الإنتاج المتكاثرة"، كما يقررها تقسيم العمل، للأفراد" كقوة غريبة تقع خارجهم، وتتطور من دون إرادتهم لأن تعاونهم مفروض. ويسأل ماركس:"كيف حصل أن التجارة... تحكم العالم كلّه عبر علاقة العرض والطلب... كيف يمكن أن يكون الحال غير ذلك؟" (Marx and Engles, 1970, pp. 54-55).

هذا السؤال هو أبعد ما يكون عن كونه إنشائياً، فهو يفتح طريقاً واسعة تؤدي إلى اقتصاد ماركس الذي لن نتمكن من بحثه هنا إلا بعجالة. آراء ماركس الاقتصادية، مثل فلسفته وسياسته موجودة، وبشكل واسع، في كتاب **الشمل** (*Grundrisse*)، وهو عبارة عن مخطوطة كبيرة لم تنشر في حياته وعبر عنها في المجلد الأوّل لكتاب **الرأسمال** (*Capital*) (1867) تلك الآراء الاقتصادية مشتقة، بمعنى واحد من عكسه ديالكتيك هيغل، "واقفاً على رأسه". فيجب تقويمه من جديد، إذا كنت راغباً في اكتشاف الجوهر العقلي داخل الصفة السرية (Marx, 1954, p. 29). ما يتضمنه هذا القول هو التأكيد أن العمل هو أساس الحياة الاقتصادية. فقد عبّر الاقتصاديون البورجوازيون عن نظرية العمل الخاصة بالقيمة، حيث تقاس قيمة الشيء بكمية العمل المبذولة فيه. غير أن ماركس، بعد أنْ أنشأ تمييزاً بين القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية، أكد أن السلعة تحتاج أن تكون ذات قيمة استعمالية لتكون لها قوة التبادل مع السلع الأخرى أو النقود، غير أن هذه القوة ليست انعكاساً للقيمة الاستعمالية بل لأحوال السوق (Marx, 1954, pp. 43-48). ويظهر هذا التناقض بين هذين النوعين من القيمة في تسليع قوة العمل ذاتها الذي يولّد الصراع الذي يدعوه ماركس فضل القيمة حيث لم يتم تعويض العمل المبذول في الإنتاج تعويضاً كاملاً: فالعامل الذي يصرف ثماني ساعات يومياً، قد يدفع له ما يعادل قيمة الإنتاج الذي يحصل في أربع ساعات.

رأى ماركس أن مثل ذلك الاستغلال الاقتصادي يقع في أساس السقوط الأخير للرأسمالية: أي أن الفصول المختلفة في المجلد الأوّل لكتاب الرأسمال تصف "جشع" الرأسماليين الممثل في طلبهم فضل القيمة، ومحاولاتهم لزيادة العمل والربح عن طريق التكنولوجيا والسيطرة على المصادر عبر

التوسع الإمبراطوري، وأيضاً عبر زيادة تمركز الرأسمال في أيدي المالكين الذين يتناقص عددهم شيئاً فشيئاً. وفي مقطع رؤيويّ، يقول:

"مع التناقص المستمر في عدد أقطاب الرأسمال...".

"يزداد مقدار البؤس، والقمع، والعبودية، والانحلال والاستغلال، لكن مع ذلك كله تنمو ثورة الطبقة العاملة، الطبقة المتزايدة أعدادها، على الدوام، والمتزايد تنظيمها، والموحدة والمنظمة بآليات عملية الإنتاج الرأسمالي ذاتها. فيصبح احتكار الرأسمال قيداً على نمط الإنتاج، نشأ وازدهر معه، وبرعايته. فيصل تركيز وسائل الإنتاج واشتراكية العمل، في الأخير إلى نقطة لا يعودان عندها متسقين مع غلافهما الرأسمالي. فينفجر هذا الغلاف متمزقاً إرباً. ويقرع ناقوس وفاة الملكية الخاصة. ويتحول مصادرو الملكية إلى مجرَّدين منها".

ومن المهم أن نعرف أن ماركس يرى ذلك جزءاً من عملية ديالكتيكية انطلقت من الإقطاعية إلى الرأسمالية، وعبرها إلى المرحلة الأخيرة التي هي المرحلة الشيوعية التي تتمثل صفتها الجوهرية في الملكية العامة المشتركة للأرض ولوسائل الإنتاج، أي: "يجب الإنتاج الرأسمالي نفيه، بقانون طبيعي لا يرمم. إنّه نفي النفي" (Marx, 1954, p. 715). لذا فإنّ العالم الرأسمالي يمثل الطور الثاني للديالكتيك، النافي للإقطاعية. والشيوعية هي "نفي النفي" حيث يحلّ التناقض بين الملكية الخاصة والإنتاج الاشتراكي بتأسيس الملكية الاشتراكية. وبما يشبه ذلك، تزول التناقضات بين الفرد والمصالح الشيوعية.

في **مقدمة لإسهام في نقد الاقتصاد السياسي**، عبر ماركس عن ذلك الديالكتيك الاقتصادي بقوله، إنّه عندما تتصارع "قوى المجتمع الإنتاجية المادية" مع "علاقات الإنتاج القائمة" تحصل ظواهر التوازن التاريخي (Marx, 1976, p. 3). ورأى ماركس في كتاب **الأيديولوجيا الألمانية** إنّ التغريب الذي يحكم الطور الثاني من أطوار الديالكتيك، طور الهيمنة البورجوازية، يمكن القضاء عليه بالثورة، إذا وجدت مقدمتان عمليتان، هما: يجب أن يكون قد حوّل معظم البشر إلى عديمي الملكية، ومضاداً لذلك، أنتج عالماً من الثورة والثقافة (Marx and Engles, 1970, p. 56). كما أنه أكد على شمولية ذلك الصراع أو طبيعته العالمية التاريخية، أي: مثل هذه الثورة لا تفترض، أيضاً، أن يكون الأفراد قد صاروا مستعبدين من قوة غريبة عنهم - هي السوق العالمي. وافق ماركس على أن الصراع بين الطبقات قد يبدأ في أمم معينة، لكن لا محالة له، في النهاية من أنْ يدار كصراع عالمي، استناداً إلى أن نمط الإنتاج البورجوازي قرر التوسيع المستمر للأسواق وإكراه جميع الأمم "بجهدٍ جهيدٍ" للدخول في القالب الاقتصادي البورجوازي (Marx and Engels, 1952, p. 47).

كانت آراء ماركس، في دنيا الأدب والفنّ، ممزقةً وغير حاسمة وقد ولّدت محاولات مختلفة غنية من قبل النقاد الماركسيين لجمع رؤاه في نظريات متّسقة. وهناك نواة من العناصر يمكن تمييزها كنقطة انطلاق مشتركة لمعظم النظريات الماركسية. أولاً، الفنّ سلعة، وهو مثل السلع الأخرى لا يمكن فهمه إلا بكامل روابطه مع الأيديولوجيا، والصراع الطبقي التاريخي والبنية التحتية الاقتصادية. ثانياً، الفنّ هو مظهر واحد من مظاهر خلق الإنسان لذاته عبر العمل. فهو جزء من العملية التي بها يخلق عالم "موضوعي" من الذات الإنسانية الجمعية. ثالثاً، ليست اللغة نظاماً من العلاقات مغلقاً على ذاته، بل يجب

فهمها كممارسة اجتماعية متجذّرة تجذّراً عميقاً في الأحوال المادية، مثل أية ممارسة أخرى (Marx and Engels, 1970, p. 51). استناداً إلى ما قلنا، يبدو أن ماركس وإنجلز منحا الفنّ استقلالية نسبية، معترفين بعدم وجود علاقة. انعكاس بسيط بين الفنّ وبنيته التحتية الاقتصادية (Marx, 1977, p. 359). انظر الماركسية والنقد الماركسي (Marxism and Marxist Criticism).

هل مات ماركس؟ هل نستطيع، أخيراً، أن نودع عمله في خزانة المائل التاريخية والسياسية الزائلة؟ وبعد كلّ ما جرى، ألا يمكن القول، إنّ الاشتراكية والشيوعية أخفقتا؟ ألم تثبت الماركسية عن عجزها عن التحقق في الممارسة؟ ألم تجبر الدول الاشتراكية الباقية في العالم على المبادرة لإدخال المشروع الرأسمالي لكي تعطي اقتصادياتها العقيمة دفعة من الحياة؟ ألم تكسب الحرية الاقتصادية والشخصية، ناهيك عن الديمقراطية، المعركة؟ لقد آن الأوان، وهذا أمر لا ريب فيه، للماركسية أن تعترف بأنها تتكلم من وراء القبر.

وقد تكون السخرية الكبرى في كلّ ذلك الانتصار ماثلاً في أن انهيار الشيوعية يمكن شرحه، أفضل شرح، بمصطلحات ماركسية، تعني: إنّ ذلك يستتبع الإقرار، جزئياً، بأنّ معظم ما مّر على "الشيوعية كانت له روابط بعقائد ماركس أو اتّباعه. كان نقد ماركس للرأسمالية ديالكتيكياً. فقد اعتبر المجتمع الرأسمالي تقدّماً تاريخياً غير مسبوق من قرون إقطاعية جاهلة. فتأكيد البورجوازية على العقل، والممارسة، وعلى المشروع التقني في السيطرة على العالم على المثل العليا للقانون العقلي وللعدالة، وعلى الحرية الفردية، والديمقراطية، كلّ ذلك، رحّب به ماركس معتبراً إياه تقدّماً تاريخياً. فلم تكن وجهة نظره تفيد أن الشيوعية ستزيح الرأسمالية بكاملها، بل أنّها ستنشأ من الرأسمالية وتحقق مثلها العليا المتمثلة في الحرية والديمقراطية. فعلى سبيل المثال، أبرز ماركس بذكاء فكرة أن "الفرد" في المجتمع الرأسمالي هو في الواقع، ذلك البورجوازي المالك الملكية، والحرية الفردية ليست سوى الحرية الاقتصادية، حرية الشراء والبيع. الدستور والقوانين يوزنان لصالح مصالح مؤسسات الأعمال الكبرى ومالكي الملكية. وأبرز ماركس أن الملكية الخاصة قد ألغيت عند تسعة أعشار السكان في المجتمع الرأسمالي وهم لا يملكونها. وتحوّل عمل هذه الأكثرية الواسعة إلى سلعة خاضعة لتقلبات السوق مثل أي سلعة أخرى.

اعتبر ماركس أن إحدى الخطايا الرئيسيّة للرأسمالية أنها اختزلت جميع العلاقات الإنسانية إلى علاقات تجارية. الأسرة ذاتها لم تنج من التسليح: فذكر ماركس أن زوجة الرجل البورجوازي اختزلت إلى مجرد آلةٍ من آلات الإنتاج. وعلاوة على ذلك ما يحصل هو، عندما ينتهي استغلال الصناعي للعامل تتسلّط عليه فئات أخرى من البورجوازية: مالك الأرض، وصاحب المحل التجاري، والمرابي. ففي المجتمع البرجوازي يكون "الرأسمال مستقلاً وله فردية، بينما الشخص الحيّ عالة وليس له فردية" (Marx and Engels, 1952, pp. 51, 53, 65-70).

وفي النقد الداخلي لاتجاهات الرأسمالية وأزماتها، كانت الماركسية واضحة وحاسمة. فلولا تأثير الماركسية باعتبارها جهاز فكر، لما واجهت المزاعم التي تقول إن القانون أبدي، وأن البرجوازية تمثل مصالح الأمة كلها، وأن الفردية والحرية شاملتان، أكثر من أي تحدٍ أكاديمي. وكانت قد انحصرت فكرة اعتبار الحاضر مرحلة تاريخية، لها جذور في الماضي وفروع في المستقبل في الكتب ولن تصبح مسألة ممارسة طويلة الأمر. وإضافة إلى ذلك

مارست مفردات الماركسية وتصوّراتها تأثيراً حاسماً وتكوينياً على نظريات حديثة أخرى، جذرية ورجعية، مثل: الحركة النسوية، والتفكيكية، والبنيوية، والوجودية، والتاريخية الجديدة، فكلّ هذه النظريات والمذاهب مدينة بمقدار أو آخر، للفكر الماركسي، وناضلت لتطوير حوار معها.

وبعد انهيار ما كان يدعى بالكتلة الشيوعية، حتّى بعدئذٍ، ظلّ العديد من أفكار ماركس فاعلاً، ويمكن رؤية فعلها، ومن ذلك: ستنجرف الرأسمالية لتحتوي العالم كلّه وتعاقب الأمم التي تقاوم، وبالرغم من احتجاجات السوسيولوجيين المحافظين المضادة، فقد صادرت المجتمعات، في كلّ مكان، مستقطبة بمصطلحات الرأسمال والعمل والقول إنَّ معظم السكان في الأمم الغربية صار الآن طبقةً متوسطة، ما هو إلا قول مبتذل: فماركس قال إن الذين يملكون الأرض ويحوزون على ملكية ما قد ينتمون إلى البروليتاريا، لأن رهنياتهم تعني أنّهم ليسوا بمالكين حقيقين. وعلاوة على ذلك، نقول، إن مساواة نجاح الرأسمالية بفشل الاشتراكية تعني سوء فهم العلاقة بينهما التي هي علاقة تعارض مباشر وليست علاقة إنسانية مزدهرة صاعدة من آلة مرهقة للذات. فالماركسية تفيد كمذكّر دائم بأنَّ الفقر، والأمية، والجريمة، والقمع السياسي، وخنق الطاقة الإنسانية الكامنة الواسعة، يجب عدم قبولها بالزعم أنها حتمية ولا بالزعم أنه يمكن علاجها عبر أعمال فردية أو جماعية خيّرة. فهي ظواهر بنيوية لها جذور في النظام الاقتصادي، ويجب النظر إليها كذلك وفي ضوء المناخ السياسي العالمي، في الوقت الحاضر، قد يبدو من الواجب دخول حجج ماركس وإنجلز في نقاش مستمر وفي تسوية ما مع المدافعين عن هذا النظام الاقتصادي، والذين يعتنقون قضايا إنسانية داخله. ومع ذلك نقول ما فتئت ظواهر الفقر، والبؤس والقمع موجودة وسواء كانت تحت بيرق الليبرالية، أو الشيوعية أو الأصولية الدينية، فإن حجج ماركس ستحتفظ بأساسها التحفيزي وبعلاقتها بالشؤون الإنسانية.

انظر أيضاً: Engels; Materialism.

قراءات:

Carver, T, ed. 19941: *The Cambridge Companion to Marx.*

Lefebvre, H. 1982: *The Sociology of Marx.*

Lenin, V, I. 1987: *Introduction to Marx, Engels, Marxism.*

McLellan, D. 1975: *Karl Marx.*

----- 1973 (1977): *Karl Marx: His Life and Thought.*

Melotti, U. 1977: *Marx and the third world.*

Meynell, H. A. 1981: *Freud, Marx, and Morals.*

Moore, S. W. 1993: *Marx versus Markets.*

Norman, R. 1980: *Hegel, Marx and Dialectic.*

Russell, B. 1934: *The Meaning of Marx: A Symposium.*

Siegel, J. E. 1993: *Marx's Fate: The Shape of a life.*

Wiley, N, ed. 1987: *The Marx-Weber Debate.*

م. أ. ر. حبيب (M. A. R. Habib)

الماركسية والنقد الماركسي (Marxism and Marxist Criticism)

إن الماركسية هي مدرسة فكرية أسسها كارل ماركس (Karl Marx) وفريدريك إنجلز (Friedrich Engels)، حيث نشأت من نزعة توليفية/ قمعية مركّبة من الفلسفة الألمانية

والاقتصاد السياسي الإنجليزي والاشتراكية الطوباوية الفرنسية، وهي تتألف من:

(1) نظرية عامة للتاريخ البشري، تفترض دوراً حاسماً نهائياً لـ "التشكيلات الاقتصادية" (Economic Formation) أو طرق الإنتاج المتتالية في ذلك التاريخ.

(2) نظرية خاصة عن تطور طريقة الإنتاج الرأسمالية وتوالدها وتحوّلها، مشيرةً إلى إحدى طبقاتها الاجتماعية الرئيسيّة المتعادية - البروليتاريا (طبقة العمال) - على أنها الوسيط التاريخي المحتمل في الانتقال إلى الشيوعية.

منذ أوائل خمسينيات القرن التاسع عشر، كرّس ماركس نفسه للدراسة التفصيلية للنظرية الواردة في (2) أعلاه التي نجدها مفصلة في المجلدات الثلاثة لكتابه غير المكتمل **رأس المال** (*Capital*) (1867-1895). أما أقرب ما نجده في كتاباته لأن يكون شرحاً منهجياً للنظرية الواردة في (1) فنراه في التمهيد الذي كان ذا تأثير واسع والذي كتبه في العام 1895 لكتاب **مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي** (*A Contribution to the Critique of Political Economy*)، الذي حوى دراسة مَسْحية حظيت بشهرة وحفاوة بالغة للتركيبة الاجتماعية بقاعدتها (العمالية) وبنيتها الفوقية (الوعي الاجتماعي). وفي هذه الدراسة نجد "القاعدة" - "البنيوية الاقتصادية للمجتمع" - تُعطى أولوية في التفسير على "البنية الفوقية التشريعية والسياسية"، و"أشكال الوعي الاجتماعي" أو "الأشكال العقدية" (بما فيها الجوانب الجمالية) التي يقال إنها "ترتبط بها" في أي تشكيلة اجتماعية.

وهكذا فإن هناك شرحاً للممارسات الثقافية منقوشاً من حيث المبدأ في "التصوّر المادي للتاريخ"، بكونه مجموعة فرعية تابعة لنظرية "الأشكال الفكرية" (Ideological Forms)؛ إلا أننا لا نجد هذا الشرح مسهباً في أعمال المؤسسين للنظرية، مع أنهما قدما بعض الملاحظات العَرَضية ذات العلاقة بالموضوع. ولاحقاً حاجج إنجلز، في مسعى لرفض البُنى الآلية الميكانيكية للمادية التاريخية وتطبيقاتها التي حوَّلت نموذج القاعدة/ البنية الفوقية إلى نمط اعتباطي قهري (Procrustean Bed)، حاجج إنجلز في سلسلة من الرسائل المتأخرة بأنَّ المزاعم التفسيرية للنظرية كانت متماشية مع البراهين التي تثبت الاستقلالية الذاتية للأشكال الفكرية. وهكذا، فإن الأعمال الأدبية، مع أنها نتاج ظروف مادية واجتماعية معينة تاريخياً، ليست مجرد انعكاس سلبي غير فاعل في شكل فني لمحتوى واقعي معيّن، وهذا ما فسرها كما يفسر السببُ النتيجة. وفي الوقت ذاته، أشارت كتابات ماركس وإنجلز، في أحكامهما الجمالية تحديداً، إلى وجود ميل واضح للواقعية الأدبية التي عرَّفها إنجلز بإيجاز بأنها "التمثيل الصادق لشخصيات نموذجية في ظروف نموذجية"، ومثَّل لها بالأعمال الروائية لبلزاك (Balzac)، على الرغم من انتماء بلزاك السياسي الرجعي.

إن هذه الطروحات هي التي تضع الشروط وتكوِّن النقاط الإشكالية المترابطة المزمنة للجدال القائم حول علم الجمال ضمن المدرسة الماركسية وفي مواجهتها من الخارج: سلسلة الإشكالات المتعلّقة بمفهوم القاعدة/ البنية الفوقية، والمخاطر المتعلّقة بها من الحتمية الآلية والاختزالية الاقتصادية؛ الفروقات التمييزية المحددة (في حال وجودها) للفن في مقابل العقيدة (الأيديولوجيا) (مثلاً، الفنّ بما هو تسام/ تجاوز للعقيدة أو تدوين لها)؛ الواقعية ونقيض الواقعية، الأدب والسياسة (مواضيع "الحزبية الضيقة" أو "الالتزام")؛ مسألة القيمة الأدبية ("أبدية"، كما في هيلينية

(إغريقية) ماركس، أم متحولة؟).

تبعاً لموليرن (Mulhern) (1992, pp. 2-17)، يمكن تقسيم التاريخ الفكري للماركسية والنقد الماركسي بشكل ملائم إلى ثلاث مراحل متراكبة:

(1) الماركسية الكلاسيكية - النظرة "العلمية" إلى العالم (Weltanschauung) التي وضعها إنجلز بشكل منهجي أواخر سبعينيّات وثمانينيّات القرن التاسع عشر، والتي وسّعها المفكّرون القادة من مثل كاوتسكي (Kautsky) وبليخانوف (Plekhanov) في "الأممية الثانية" (الديمقراطية الاجتماعية) والمفكرين مثل لينين وتروتسكي في "الأممية الثالثة" (الشيوعية)، ومن ثَمّ اتّضحت لتصبح ما يُعرف بالعقيدة القويمة للشيوعية العالمية حتّى انفجارها من الداخل بعد قرن من الزمان.

(2) الماركسية الغربية - الثورة الفلسفية ضدّ الوضعية (Positivism) المذكورة في (1)، وهي الثورة التي كان من روادها كورش (Korsch) ولوكاتش (Lukács) أوائل عشرينيات القرن العشرين واستمرت في تنوع ثري من الأشكال على يد غرامشي (Gramsci) في إيطاليا، وبنيامين (Benjamin) ومدرسة فرانكفورت في ألمانيا، ولوفيفر (Lefebvre) وسارتر (Sartre) وغولدمان (Goldman) في فرنسا، ويمكن القول بإضافة وليامز (Williams) في بريطانيا، واستمر ذلك في عقد الستينيات من القرن العشرين.

(3) "الكلاسيكية النقدية" - ردّة فعل "مادية" في مواجهة الهيغلية (Hegelianism) المُعْلَنة أو المزعومة ضمنياً في (2) أعلاه، في مدرسة ديلا فولب (Della Volpe)، وخاصة في مدرسة ألتوسير (Althusser) التي بلغت ذروتها في سبعينيّات القرن العشرين، والتي، بعد ذلك، وفي انعكاس لتحالفاتها النقدية، تطابقت بعض موضوعاتها الجدلية مع ما جاء في مدارس ما بعد البنيوية في نقد المادية التاريخية ما يلقى قبولاً واسعاً في هذه الأيام.

بالنظر إلى إحجام ماركس، وقعت مهمة إنتاج بيان فلسفي عمومي عن الماركسية بما هي تصوّر للتاريخ على عاتق إنجلز. فكتابه في **مواجهة دوهرينغ** (*Anti-Dühring*) المنشور في 1878 (Engles, 1939) الذي أجازه ماركس وحظي بالقبول على أنه الوصف الشامل لـ: ("نظرتها إلى العالم"، يدرجها تحت عنوان ما وراء الفلسفة "المادية الحديثة"، و"العلم" المفترض لـ "قوانين الحركة العامة وتطور الطبيعة والمجتمع والفكر الإنسانيين"). إن "المادية الجدلية" - كما أصبحت تُعرف - بما هي مشروع نمطي ينتمي لأواخر القرن التاسع عشر، وبما هي هجين، على الرغم منها، للهيغلية والوضعية، كانت تطمح إلى "وضع خطّة معرفية موحّدة في المنهج ومتكاملة في النتائج، قادرة على السيطرة على النهوض التطوري والبنيوي في البروتين إلى الشعر في عملية معرفية واحدة" (Mullern, 1992, p. 6). وتحت هذا العنوان، بدأ الجيل التالي من المنظّرين - سواء ميهرنغ (Mehring) في **أسطورة لسينيغ** (*The Lessing Legend*) (1893) أو بليخانوف في الفنّ والحياة الاجتماعية (*Art and the Social Life*) (1912) - بدأ على نحو خجول في توسيع الماركسية لإدخالها المجال الجمالي، مدشّنين بذلك نوعاً جديداً من سوسيولوجيا الأدب.

في العام 1908، كان الشاعر بلوك (Blok) قد حذّر طبقة المفكرين الروس من أنّ "التاريخ، وهو عينه ذلك التاريخ الذي قيل إنّه يمكن اختزاله ببساطة إلى مفهوم الاقتصاد السياسي، قد وضع قنبلة حقيقية على المائدة". وبعد تسع سنوات، وفي خضم

اضطرابات حرب الأعوام 1914-1918، انفجرت القنبلة في بتروغراد. وتحددت بعد ذلك اتجاهات الفكر الماركسي حول الثقافة والفنّ أساساً بحسب الظروف المتغيرة للبناء والتراجع الثوريين في الاتحاد السوفياتي. ووقع دفاع لينين السابق عن "التراث الكلاسيكي" في مواجهة التحدي من حركة "الثقافة العمالية" (Proletkult) التي تنادي بالتطوعية، والتي كانت تصرّ على محو الماضي في ما قبل الثورة وجعله لوحة بيضاء (Tabula Rasa)، وفي رفضه أي إعلان عدمي من هذا النوع، رفض تروتسكي في كتابه الأدب والثورة (*Literature and Revolution*) (1923) في الوقت ذاته، عقائد الشكلانية الروسية - وهي كانت المشروع النقدي الأكثر أصالة في تلك السنوات المضطربة، والتي كانت جذورها في الألسنية وفي الفنّ الشعري المستقبلي، والتي كانت تنظر للأدب على أنه إظهار المغزى للواقع الاجتماعي وتقديمه بصورة جديدة/ غريبة (بدلاً من محاكاته أو تقديم صورة مرآتية له). وعلى النقيض من تصوّر بليخانوف للأدب على أنه "مرآة للحياة الاجتماعية"، وصَّف تروتسكي الأدب على أنه "تعديل مسار الواقع وتغييره وتحويله من ضمن القوانين الخاصة للفن". ولكن بالنسبة له، كان شكلوفسكي (Shklovsky) وأيخنباوم (Eichenbaum) وتينيانوف (Tynyanov) وجاكوبسون وشركاؤهم، في بحثهم الحصري للأدبية النوعية، كانوا "أتباعاً للقديس يوحنا" ومن "الفَعَلَة التابعين في الجهاز".

وتمكّنت المدرسة الشكلانية من الوصول إلى حالة من التقارب الودي - متأخرة ولكنها كانت مثمرة على نحو ملحوظ - مع الماركسية في أواخر القرن العشرين في تيار ما بعد الشكلانية ممثلاً بباختين (Bakhtin). إن المصير الذي لقيه كتابه المهم عن رابليه (Rabelais) - الذي أُلِّف في 1940 ولكنه لم ينشر حتّى 1965 - يرمز إلى المقاطعة القاسية التي عاناها. ففي ذلك الوقت الذي شهد تعزُّز سلطة استالينية، وهي كانت الأداة السياسية القاتلة للماركسية - وهي امتازت بالجهالة بقدر ما كانت تتميّز بالاستبداد - كما شهد اشتداد الضوابط الثقافية المتحكمة في الدولة السوفياتية كما في الحركة الشيوعية العالمية على السواء، في ذلك الوقت، شهدنا نهاية عصر التجريب الفكري. وعلى يد جدانوف، في 1934، جرى الترويج لمدرسة الواقعية الاشتراكية على أنها العقيدة الفنية الجمالية الرسمية للاتحاد السوفياتي. وكانت الواقعية الاشتراكية؛ وهي كانت مزيجاً مقززاً من التقليدية الثقافية والتطوعية السياسية (أشبه ما تكون بالسُخرة)، تعطي الفنانين دور "المهندسين للنفس الإنسانية"، وأوجبت وصفاتها - الروح الحزبية والشعبية والطبيعة الطبقية للفن... إلخ - خلطاً من الخشونة الفظة لا فكاك منها، وكانت هي البعبع الستاليني في معظم النقد الماركسي الذي يستحق الذكر في ما بعد.

كما لاحظ ماهرن (1992, p. 9)، إن "الفترة الطويلة التي سادت فيها روح التعصب الحزبي، خلال العقود الإستالينية وما بعدها، كانت أيضاً العصر الذهبي للجماليات الماركسية". وكانت التيارات الماركسية الغربية الأقلوية الهرطوقية التي شكلتها - وجرَّحتها - هزيمة الثورة في الغرب وارتكاستها في الشرق، تتخذ مسافات فاصلة بدرجات مختلفة تفصلها عن العقيدة البيروقراطية (المكتبية) لـ "المادية الجدلية والتاريخية" (انظر Jameson, 1971). ومهما كان من أمر اختلافهم في ما سوى ذلك، فإنّهم اتحدوا في ملمحين أساسيين: في نقد فلسفي لـ "العلمية المبالغ فيها" للماركسية الأصلية، وهو النقد الذي ابتدأه لوكاتش في كتاب **التاريخ والوعي**

الطبقي (1923)، واستمر به غرامشي في كتاب **دفاتر السجن** (*Prison Notebooks*) من خلال إعادة الاعتبار للتاريخانية والإنسانية؛ وفي انشغال طاغ بالتحليل الثقافي، وخاصة بالأدب والفنّ، تشهد له الذروة التي وصل إليها عمل لوكاتش في كتابه **علم الجمال** (*Aesthetik*) (1963)، وأدورنو (Adorno) في **النظرية الجمالية** (*Aesthetic Theory*) (1970a) ، وسارتر (Sartre) في دراسته ذات المجلدات الثلاثة لفلوبير (Flaubert)، **مخبول العائلة** (*The Family Idiot*) (2-1971).

ربما كان ذلك تناقضاً ظاهرياً، إلا أن مؤسس الماركسية الغربية - الشيوعي الوفي، لوكاتش - أصبح واسطة العقد الفلسفية لبروتوكولات الواقعية الاشتراكية طيلة الفترة التي سادت فيها روح الجبهة الشعبية (1935-1939) (Popular Frontism) المناهضة للفاشية، حين كانت رذائل الاستبداد تظهر الاحترام الثقافي لفضائل البورجوازية- الديمقراطية. وقد أثارت مدافعة لوكاتش الحازمة عن الواقعية الأدبية، في مواجهة الحداثوية والطبيعانية على حدّ سواء، أثارت سلسلة من التبادلات المعقّدة المتعددة الجانب - بين بلوخ وبريخت، وبين بنيامين وأدورنو، شملت المدى الكامل لقضايا مستديمة متجددة ومتداخلة - التي شكلّت إحدى المناظرات المحورية في علم الجمال الحديث (Bloch et al., 1977).

وعلى الرغم من امتثال لوكاتش للخط السياسي ومطاوعته لسياسة الحزب، وبالرغم من موقفه المغالي في الثلاثينيات - مساواته بين الحداثوية واللاعقلانية؛ ومساواته لهذه الأخيرة مع الفاشية - فإن خياراته في المجال الجمالي بقيت ثابتة ومتّسقة خلال حياته العملية بكاملها، بدءاً من كتابه **نظرية الرواية** (*Theory of the Novel*) (1916) الذي ينتمي إلى فترة ما قبل الماركسية، مروراً بكتاب **الرواية التاريخية** (*The Historical Novel*) (1937) ودراسات في الواقعية الأوروبية (*Studies in European Realism*) (1950)، وصولاً إلى معنى الواقعية المعاصرة (*The Meaning of Contemporary Realism*) (1958)، بوقوع نقيضها المميز في مكان ما بين مان (Mann) وكافكا (Kafka). وكانت رعايته الحصرية للواقعية في الرواية، ولحالاتها ونماذجها وأمثلتها الكلاسيكية المقدَّمة في أعمال بلزاك (Balzac) وتولستوي (Tolstoy)، كانت متجذرة في تاريخ أدبي ارتقائي وتعبيري. وكان في ذلك رسمٌ لخط تدهور الرواية بعد 1848 وسقوطها في حمأة النزعتين المقيتتين، في الطبيعانية (كما في زولا (Zola)، المثقلة بـ "الموضوعية")، من جهة، والشكلانية (كما في موسيل (Musil)، المتهمة بـ"الذاتية"، من جهة أخرى، في مواجهة تبرُّؤ البورجوازية الأوروبية من رسالة الطبقة الثورية فيها. وكان التصوّر اللوكاتشي للرواية بما هي "كلية مكثَّفة"، تعيد إنتاج وتمثيل "الكلية الموسَّعة" للمجتمع، بما يشكّل "انعكاساً للواقع الموضوعي" (1958, p. 101)، كان هذا التصوّر يفترض مسبقاً واقعية معرفية (وعلى وجه أخصّ، نظرية تطابقية للحقيقة يكون الخطاب السردي فيها الدالَّ الشفاف للواقع الأساسي الذي تكشفه المادية التاريخية).

كانت الانتقادات المضادة المتشعِّبة التي حرّكتها العقيدة الواقعية الأدبية هذه تشاطرها بعض المواقع: وهي اعتناق نظرية معرفية عن الفنّ وسيلةً لتفهُّم الواقع التاريخي. بالنسبة لأدورنو، كما كان الأمر بالنسبة للوكاتش، كانت هناك أشكال معينة من أشكال الفنّ تمتلك هذه القدرة المتميزة بطبيعتها الخاصة؛ وهذا ما حدا به إلى محاكاة مشروع خصمه في تفصيل نسخة ماركسية لعقيدة جمالية غير

ماركسية (على الرغم من أنها كانت حداثوية وليست واقعية بطبيعتها). أما بالنسبة لبريخت، وعلى النقيض من ذلك، وهو كان يتدخل في الجدال بصفته "منتجاً"، وفي حكمه على لوكاتش ومن لفّ لفه من المفكرين على أنهم "أعداء للإنتاج" متهماً إياهم بـ "الشكلانية" لإظهارهم التقدير لأعراف رواية القرن التاسع عشر، فقد كانت الواقعية هدفاً سياسياً كانت وسائله الشكلية متغيرة تاريخياً. وأن الواقعية الأصلية الصحيحة تعتمد على حقيقة أن "الواقع يتغير؛ ومن أجل تمثيله، يتعين على طرق التمثيل أن تتغير أيضاً" (Bloch et al; 1977, p. 82). وكان "مسرحه الملحمي" الذي أثبت صحته على نحو لا يُنسى صديقه بنيامين (1966)، يستتبع بشكل محوري "إماطة اللثام عن الرؤية الشائعة للأشياء"، وهو ما يمكن الوصول إليه بواسطة وسائل مناقضة للطبيعانية التي تنتج الأثر التغريبي المنشود (Alienation Effect) في الجمهور (قارن ذلك بفكرة التغريب (Estrangement) لدى الشكلانيين الروس).

وفي الإفصاح عن "النقد الثقافي" (Kulturkritik) الماركسي للثقافة الجماهيرية/ الشعبية، لم يكن لدى أدورنو الاهتمام (الوقت) الكافي للالتفات إلى النواحي الفنية الشعرية عند بريخت أو النواحي السياسية عند لوكاتش.

الليبرالية الرأسمالية المتقدمة التي نجد صورتها عند أدورنو في كتاب هوركهايمر (Horkheimer) **جدلية التنوير** (*Dialectic of Enlightenment*) (1944)، كان يشيع فيها من "العقلانية الأداتية" للعلوم الطبيعية، وما يغذيها من "التضليل الجماهيري" في "الصناعة الثقافية"، وكانت "عالماً يديره" حكمٌ شبه توتاليتاري (استبدالي) لا تشكل له نزاعات الواقعية الجمالية ولا الانتماء السياسي أي مصدر خوف. وقد أفرز الفنّ الحداثوي الذي لم ير فيه لوكاتش المعتنق نظرية "الانعكاس" إلا تصويراً كاريكاتورياً للواقع، أقر "المعرفة السلبية للعالم الفعلي" (Bloch et al. 1977, p. 160). ويكونه الملاذ الأخير المزعزع، فقد اشتملت صورُه على نقيض ونقد لقيمة التبادل المجرد التي كانت قد غزت كلّ مجالات الكلية (Totality)، معلناً رفضه المصالحة مع واقع اجتماعي منحط. وكانت قيمة الأعمال الفنية تتألف بالضبط من شكليتها غير القابلة للاختزال التي كانت تكونها. وإذا لم تكن تقدّم وعداً بالسعادة، فإنها "بما هي أشياء مبنية ومُنْتَجَة ببروز، تشير إلى ممارسة تحجم هي عنها: خلق حياة عادلة" (Bloch et al. 1977, p. 194). وفي هجوم عنيف على الإعلان الذي نشره سارتر في 1948 بعنوان **ما هو الأدب؟** (*What is Literature*)، كان أدورنو يقول بإلحاح: "ليس هذا وقتاً للفن السياسي، ولكن السياسة قد انتقلت إلى الفنّ المستقل".

كان ازدهار النظرية النقدية في سنوات ما بعد الحرب، ليس فقط في ألمانيا بل أيضاً في أميركا حيث بقي ماركوس (Marcuse) بعد العام 1945، يبث اهتماماتها المميزة في كتاب **الإنسان الأحادي البُعد** (*One-Dimensional Man*) (1964) وينهي كتابه **البُعد الجمالي** (*The Aesthetic Dimension*) (1977) قبيل وفاته، كان هذا الازدهار هو الذي جعلها التقليد السائد في الماركسية الغربية. في فرنسا في تلك الأثناء، كان المنظِّرون المهيمنون هم سارتر، المنخرط مع دو بوفوار (De Beauvoir) وآخرين في جهد طموح للتوفيق بين المادية التاريخية والوجودية وكان نتاج هذا الجهد في **نقد الفكر الجدلي** (*Critique of Dialectical Reason*) (1960)؛ وغولدمان (Goldmann) الذي كانت فكرته عن البنيوية الجينية (Genetic Structuralism)، التي

بسطها في كتاب **الإله المخفي** (*The Hidden God*) (1956)، استعادت الكتابات الأولى للوكاتش واستخدمت معرفية العالم النفسي بياجيه (Piaget) على الرغم من ابتعاده عن التصلّب الذي ميّز مواقف سارتر، فإن غولدمان لم يتجنب النزعة التصحيحية لديه في نظرية للأدب تنظر إلى النصوص الأدبية على أنها نقل فني لـ "النظرة إلى العالم" لدى الطبقة أو المجموعة الاجتماعية التي انتمى إليها المؤلّفون.

هذا هو الجو الماركسي الفلسفي الذي قدم فيه ألتوسير (Althusser) - بما يعاكس التوجّه السائد في شيوعية ما بعد ستالين - صياغة جديدة "نقيض إنسانية" و"نقيض تاريخانية" لجوهر المادية التاريخية. وكانت النظرة الألتوسيرية، على نقيض الهيغلية المفترضة للماركسية الغربية، ومشحونةً بالنظرة الجوهرية/ الأساسية، كانت في الوقت ذاته مناهضةً لـ "النظرة الاقتصادية" للماركسية السوفياتية التقليدية. وفي أعمال مثل **من أجل ماركس** (*For Marx*) (Althusser, 1965b) وقراءة في **رأس المال** (*Reading Capital*) (Althusser and Balibar, 1965)، وضع ألتوسير ومشاركوه (من مثل باليبار) التصنيف القائم على التمييز بين القاعدة والبنية الفوقية جانباً وأعادوا تصوير الكلية الاجتماعية على أنها بُنية معقّدة مفككة مؤلّفة من "ممارسات" غير قابلة للاختزال، تدخل في عمليات من "التحديد الفائق" (Overdetermination)، بينما هي تتمتع باستقلال ذاتي نسبي و"فاعلية مخصّصة"، لا يدخل الاقتصاد في تحديدها إلا في "المرحلة الأخيرة" (Althusser, 1965, pp. 87-127). ولتنفيذ عملية إعادة البناء الشاملة هذه، التفتوا تحت شعار "العودة إلى ماركس"، إلى التحليل النفسي الفرويدي على طريقة لاكان وإلى ألسنية سوسور، موقّعين "تحالفاً ثلاثياً" فعلياً بينهما وبين ماركس في الموسم الباريسي للبنيوية. وتبعاً لذلك، وفيما هو يعيد التشديد بإصرار على الوضعية العلمية للماركسية، كان ألتوسير ضمنياً يتراجع عن ادعاء الماركسية بأنها تشكل نظرة مستقلة ذاتية الاكتفاء للعالم.

لقد أعطت مقولات ألتوسير عن الفنّ، بما في ذلك بعض التأملات الآسرة حول الفنّ المسرحي البريختي (1965, pp. 129-151)، أفضلية معرفية مميزة، إلى جانب العلم، بالمقارنة مع عقيدة عامة منتشرة في ما سوى ذلك، نُظِرَ لها على أنها "علاقات وهمية" وقُدِّمت متطابقة في وجودها وحدودها مع "التجربة المُعاشة". وصاغ تلميذه ماشيري هذه المقترحات صياغة منهجية في دراسته المختصرة "من أجل نظرية للإنتاج الأدبي" (1966). وبإصراره على الاستقلال الذاتي للنصوص الأدبية، كان ماشيري يصورها على أنها نتاج عمل تحويلي فني يعمل في مواد فكرية خام، ممارسة مادية محددة في العقيدة وعليها. وكان أثر الشكل الأدبي يكمن في "إنتاج" العقيدة بطريقة تكشف علاقاتها مع ظروف وجودها الحقيقية وبذلك تقدّم "نقداً ضمنياً" لها. وهكذا كانت خصوصية الأدب تكمن في تقويض "الأوهام اللازمة" للعقيدة. وكانت مهمة المحلّل الأدبي، بالتخلي عن جوانب التقويم والتحليل، تكمن في تقديم المعرفة عن طرائقه.

كان للألتوسيرية، بتأثيرها على جوهر المادية التاريخية ووضعيتها على السواء، أثر عظيم على الثقافة الماركسية وعلى النظرية النقدية، وهي حدّدت، إلى حدّ بعيد شروط المناظرة على مدى عقد من السنين أو أكثر. وفي العالم الناطق بالإنجليزية، حيث استُقْبلت المناظرة الألتوسيرية بالتزامن مع مدارس الماركسية الغربية (عبر مجلة **نيو ليفت ريفيو** (*New Left Review*) في الغالب)، فهي كانت الملهم لبرنامج إيغلتون (Eagleton) الطموح (1976). وكان تحليل إيغلتون، الموجه ضدّ

التقاليد الإنسانية الإنجليزية المحلية التي أرساها كلٌّ من ليفيز (Leavis) ووليامز (Williams)، يضع موضع التساؤل فكرة وجود علاقة تقويضية لا تتخلف بين النصّ والعقيدة، ويقدم نظرية "متعدية" عن قيمة أدبية تفاضلية. وعلى غرار ماشيري في أواخر أعماله، رفض إيغلتون السؤال التقليدي في علم الجمال الفلسفي - ما هو الأدب؟ - وقدّم صياغة لجدول أعمال جديد: نظرية عن إعادة الإنتاج/ الاستهلاك الأدبي.

وفيما كانت الماركسية الكلاسيكية بعد ماركس تعتنق عموماً فكرة الوضعية العلمية والواقعية الفنية، كان جزء كبير من الماركسية الغربية يعتنق نقيض العلمية ونقيض الواقعية، وشهدت هذه المرحلة التي كانت ألتوسيرية بالمعنى الأوسع، ترابطاً مميزاً بين العلم والحداثة. إن التوليف الذي حاولته مجلة **تيل كيل** (*Tel Quel*) المادية النزعة، بين المادية التاريخية والتحليل النفسي وعلم السيمياء (Kristeva et. al.) تضمنت استرجاعاً للشخصيات والمناقشات الروسية والألمانية في أيام ما قبل الحرب. وعند عبورها القنال الإنجليزية (بحر المانش) وانتقالها إلى مجلة **شكرين** (*Screen*) (Heath and co.) صدر عنها توجّه طليعي أحادي الفكر يلصق قيماً فكرية على الأشكال الجمالية - هو، على نحو فظ وخشن، حداثوي/ منفتح/ معارض في مواجهة التوجّه الواقعي/ المغلق/ السائد (انظر Coward and Ellis, 1977). إن هذا القلب للارتباطات النَسَبية اللوكاتشية التي كانت واسعة الانتشار والتغلغل بعد 1968، أوصلت إلى الذروةِ الانشقاقَ عن الطرق الواقعية للتمثيل التي، في توليدها لوهم تسجيل الواقع الاجتماعي، يُفترض أنها أعادت إنتاج مواضع الذاتية الثابتة للعقائد الثابتة للرأسمالية والأبوية (البطريركية).

ونتج عن تضافر مؤثرات المعرفية التقليدية، المستقاة من ألسنية سوسور، والحداثوية الجمالية، المتماثلة مع جويس في ميدان الرواية أو بريخت في المسرحية أو غودار في السينما، ليس فقط إبعاد معمَّم للواقعية المعرفية بل أيضاً وضع للتوجّه الطليعي في موضع المقابل/ النقيض للثقافة الشعبية. وفي سياق آخر، في مجال المادية الثقافية لوليامز (1977)، وفي الأبحاث التي أجريت في "مركز الدراسات الثقافية المعاصرة" بإدارة هل (Hall)، وفي النقد النسوي الثري التنوُّع (قارن ميتشل (Mitchell)، كانت هناك معالجة لإشكاليات من أنواع مختلفة للموضوع ("الأدب") وحقل الاختصاص الدراسي ("النقد")). وفي تحدٍ للأعمال التقليدية، تمدد هذان الاثنان وأصبحا مساويين للجسم الكتابي بمجموعة، بينما كانا يلجآن إلى تنويع طرق التحليل.

أنهار التحالف الشامل بين المادية التاريخية و"البنيوية" في أواخر سبعينيات القرن العشرين تحت مزيج من الضغوط من الصعوبات النظرية من الداخل والتواريخ السياسية من الخارج. وفي أعقاب هذا الانهيار، انبعثت تنويعات من توجهات "ما بعد الماركسية" (قارن Bennett, 1950) تستقي بشكل أو بآخر من علم السلالة (Genealogy) عند فوكو (Foucault)، أو من النظرية التفكيكية (Deconstruction) لدى دريدا (Derrida) أو من التوجّه ما بعد الحداثوي (Postmodernism) كما عند ليوتار (Lyotard)، كما يتجلى بواسطة نظرية الخطاب (Discourse Theory) عند لاكلاو (Laclau).

وقد أُخضعت هذه التنويعاتُ الماركسية الألتوسيرية لنقد ملموس للتصلب المعرفي المفترض فيها، برفض التمييز بين العلم والعقيدة بما هي حيلة قمعية تلجأ إليها السلطة؛

والاختزالية الطبقية، برفض تصنيف الكلية باسم الاختلاف. وتحت عنوان الدراسات الثقافية، ورداً على شعارات "المادية" و"نقيض الإنسانية" الموجهة ضدّ ألتوسير، تبلور "جسم كتابي تقويضي جديد، المغازي المناهضة لمبادئ عصر التنوير في مدارس ما بعد البنيوية" (Mulhern, 1992, pp. 15-16) الذي كان نيتشه (Niectzsche) بعد موت الآلهة الغربية، هو الإله الراعي له.

وكان هذا التشكيل النقدي الموحي بأنّه قادم من عصر ما بعد انتهاء الجنس البشري، بتبشيره بموقف مغتبط يقول بانعدام المعرفة (وإن كان نادراً ما يمارس هذه القناعة)، بفضل منظوريته ونسبيته بالذات، كان، في تصوره الذاتي، يتميز بالتقدّمية السياسية. إلا أنه، وعلى نحو مناقض لتوجهه، فإن ثقافته الشعبوية تعكس الإشارات التقويمية، ولكنها تعيد إنتاج الإشكالية - النابعة من النقد الثقافي (kulturkritik) - التي تُخضع نواحي السياسة الضيقة للاعتبارات الثقافية الواسعة. وقد أثارت استراتيجياته، كما جرى استخدامها في الكثير من نظرية الخطاب الاستعماري (الكولونيالي) وكما استُعملت في جدالية متفلتة غير مميَّزة في مواجهة مدارس الماركسية والميتافيزيقا، والنظرة الجوهرية (Essentialism)، والتعصب العرقي... إلخ التي جرى إدخالها فيها، أثارت نقداً مضاداً واثقاً (Ahmad, 1992). ولكن إلى حين مجيء الدورة المقبلة في عجلة الموضة الدارجة في "النظرية" الأكاديمية، فهي تمثل الإجماع السائد في النقد "الراديكالي" الأنجلوفوني (في العالم الناطق بالإنجليزية) المعاصر؛ بينما يُنظر عموماً إلى الماركسية، وهي تمر بأخطر أزمة في تاريخها المُثقل بالأزمات، على أنها قد فقدت صدقيتها. أما القول بأنَّ ذلك لا يعدو كونه حكماً اعتباطياً على المقادير النسبية للشهرة والاتساع، فهو قضية أخرى مختلفة. وبالتأكيد، لم تنتج "نظرة ما بعد الماركسية" الأنجلو - أميركية أي عمل يضاهي مدى اتساع وقوة العمل الذي قام به شخص مثل وليامز (Williams) من **الثقافة والمجتمع** (*Culture and Society*) (1958) إلى **سياسات الحداثة** (*Politics of Modernism*) (1989)، أو مثل جيمسون (Jameson) من **الماركسية والشكل** (*Marxism and Form*) (1971) إلى **ما بعد الحداثة** (*Postmodernism*) (1991). وقد يكون من المأمون الاستنتاج، على حدّ تعبير فرويد، أنَّ "المناقضة ليست رفضاً؛ وأن الابتداع ليس بالضرورة تقدّماً".

قراءات:

A hmad, Aijaz 1992: *In Theory: Classes, nations, Literatures.*

Althusser, Louis 1965b (1990): *For Marx.*

Benjamin, walter 1966 (1983): *Understanding Brecht.*

Bennett, Tony 1990: *Outside Literature.*

Bloch, Ernst, et al. 1977 (1980): *Aesthetics and Politics.*

Coward, Rosalind, and Ellis, John 1977: *Language and Materialism.*

Craig, David 1975: *Marxists on Literature: An Anthology.*

Eagleton, Terry 1976 (1978): *Criticism and Ideology.*

Jameson, Fredric 1971: *Marxism and Form.*

Luk?cs, Georg 1958 (1963): *The Meaning of Contemporary Realism.*

Macherey, Pierre 1966 (1978): *A Theory of Literature Production*.

Mulhern, Francis, ed. 1992: *Contemporary Marxist Literary Criticism*.

Williams, Raymond 1977: *Marxism and Literature*.

المجموعة الماركسية – النسوية للأدب (Marxist-Feminist Literature (1977 – 1975) Collective)

شبكة تواصلية تشكلت من طالبات ومدرِّسات في ميادين تعليم البالغين والتعليم العالي، اللواتي كُنَّ يجتمعن بشكل منتظم في لندن في الفترة بين 1975 وأواخر 1977. وهي مجموعة للمطالعة والقراءة تركِّز غالباً على الكتابات الماركسية الكلاسيكية عن الأدب وعن النظريات الفرنسية الحديثة (التي كانت غالباً توزع على العضوات بعد ترجمتها وطباعتها على الآلة الكاتبة مباشرة) من ماركس وسوسور (Saussure) وماشيري (Macherey) إلى لاكان (Lacan) وكريستيفا (Kristeva) وإيريغاراي (Irigaray).

وقد تقدّمت المجموعة بورقة بحثية مشتركة إلى "مؤتمر سوسيولوجيا الأدب" في جامعة إيسيكس (Essex) في 1977 بعنوان **كتابات النساء**: جاين اير (Jane Eyre)، شيرلي (Shirley)، فيليت (Villette)، أورورا لي (Aurora Leigh)، وجرت قراءة الورقة جماعياً من قِبل تسع نساء اصطففن في خطّ عبر قاعة المؤتمر. وقد أعيدت طباعة الورقة مرات عديدة كما كانت تقتبس ويشار إليها تكراراً، ويُنظر إليها وثيقة أساسية في بدايات النقد الأدبي الاشتراكي – النسوي البريطاني. واستمرت المجموعة في عقد اللقاءات لفترة وجيزة بعد مؤتمر إيسيكس؛ واستمر التواصل بين العضوات منذ ذلك الحين، كما استمرت العضوات في نشر أعمالهن في مجال النقد النسوي في بريطانيا والولايات المتحدة.

انظر أيضاً المدخل: Feminist Criticism.

قراءات:

Kaplan, C. 1986: "The Feminist Politics of Literary Theory".

ذكورة (Masculinity)

إنها **النوع الاجتماعي** المبني ثقافياً على جسدِ ذكر تشريحياً. تحديد الذكورة مجموعة قابلة للتعيين من السلوك، وأشكال الكلام، وأساليب التصرف الجسدي التي تستخدم للحفاظ على سيطرة الرجال في مجتمع بطركي (أبوي). تمثل الذكورة في معظم الثقافات، الطرف المسيطر في **تعارض ثنائي** يُخْضِعُ الأنوثة له. يلح منظرو الثقافة والمجتمع على تعذر مناقشة الذكورة بأي درجة من النجاح بدون تعينها كظاهرة في علاقتها **بالطبقة**، "العدمة" الجيل المنطقة، والجنسانية (Sensuality). ظهرت أواخر الثمانينيّات وأوائل التسعينيّات من القرن العشرين العديد من الدراسات الأكاديمية حول الذكورة، وكُتِبَ عدد كبير منها من قبل رجال غيريّي الجنسية ممن رغبوا في الحط من قدر السيطرة الذكورية. ولقد تشارك مشروعهم في جزء منه مع أهداف **النقد النسوي**، وسياسات **المثليين** الرجال. ولقد أطلق العديد من هؤلاء الرجال على أنفسهم تسمية الرجال النسويين، مع أن بعضاً من نقادهم الإناث ادّعين أن الهوية النسوية وسياساتها حكر على النساء وحدهن.

جوزيف بريستاو (Joseph Bristow)

قراءات:

Connell, R. W.: *Gender and Power: Society, The Person And Sexual Politics.*

Jardine, Alice, and Smith, Paul, eds. 1987: *Men in Feminism.*

المادية (Materialism)

لطالما احتلت النظرة المادية تنويعة واسعة من الأشكال، كان العنصر المشترك بينها المقولة المحورية أولوية المادة على العقل أو الروح في أية محاولة لتفسير العالم. وتقول النظرة المادية الصلبة بأنَّ الواقع يتألف حصرياً من الأشياء المادية بامتزاجاتها المختلفة، بينها تُقر الأشكال الأضعف للمادية بأهمية العمليات الذهنية، وإن كانت تضعها في مرتبة ثانوية. وبالنظر إلى هذا الإصرار على تفسير الواقع من ضمن التعبيرات المادية، فقد أظهر تاريخ المادية نزعتين متلازمتين، نزعة إقامة علاقة ودية مع العلوم الطبيعية ونزعة عداء مستمر تجاه القول بتفسير الأحداث باللجوء إلى قوى روحية أو خارقة للطبيعة.

وعلى الرغم من أن جذور النزعة المادية تمتد عميقاً في التاريخ لتصل إلى القرنين السادس والخامس ق.م. إلى طاليس (Thalès) وبارمينيدس (Parmenides)، فإن المدرسة المادية، بما هي كذلك، تعود بدايتها إلى ديموقريطس (Democritus)، المفكر الذي عاش في القرن الخامس م. (وهو المفكر الذي كتب عنه ماركس أطروحته للدكتوراه) وأستاذه ليوسيبوس (Leucippus). وهما كانا ينظران إلى العالم على أنه مكوَّن من عدد لا نهائي من الذرات المادية التي كان تفاعلها في ما بينها يولّد أشكالاً وامتزاجات متجددة. إن تحذير الملك لير (في مسرحية شيكسبير) لابنته كورديليا بأنَّ "لا شيء يولد من لا شيء" مشتق من هذه الفلسفة المادية التي تؤكد أيضاً، وبشكل متساوٍ، بأنَّ لا شيء يؤول إلى الدمار والفناء. ومن هنا يجري استبعاد فكرتي خلق العالم ووجود قوة فوق - طبيعية. وفي القرن عينه، حاول إمبيدوكليس (Empedocles) تقديم تفسير مادي للحياة العضوية، فأسّس النظرية التي تمتعت بنفوذ كبير عن العناصر الأربعة: التراب والهواء والنار والماء. وهو كان يؤمن بأنَّ العالم يتطور في دورات متعاقبة من خلال تناغم هذه العناصر وتنافرها.

عادت حوافز المادية المناوئة للدين للظهور بقوة في فلسفة أبيقور (Epicurus) (270-342 ق. م.) وهو الفيلسوف الذي، على الرغم من سمعته غير المحترمة، كان يبشر بأخلاق قائمة على الواقع المادي وعلى التحرر من الإيمان بالقوى الغيبية. وكان الشاعر الروماني لوكريشيوس (Lucretius) (حوالي 100- 55 ق. م.) يرى في أبيقور بطلاً سابقاً مبشراً بقضيته هو في قصيدته **عن طبيعة الأشياء** (*De Rerum Nature*) التي انطلقت من الاعتقاد بأنّه "ليس هناك قوة إلهية يمكنها أن تخلق شيئاً من العدم" (Lucretius, 1951, p. 31). وحاول لوكريشيوس تقديم تفسير "علمي" مادي للإحساس والحياة العقلية والمجتمع والنظام الكوني منكِراً فكرة الخلود الإنساني ووجود الروح سواءً بسواء.

وباستثناء الانبعاثات الجزئية والمتفرقة للمادية في أشخاص من مثل دانز سكوتوس (Duns Scotus) (حوالي 1308-1266)، فقد بقيت المادية معلقةً ومعطلةً إلى حدّ كبير منذ العهود الكلاسيكية مروراً بالعصور الوسطى بفضل سيطرة اللاهوت المدعوم من الكنيسة الذي جاء به أوغسطين (Augustine) والتوليف المسيحي - الأرسطي الذي جاء به

الأكويني (Aquinas) وقد حاول الفيلسوف المادي الفرنسي بيار غاسيندي (Pierre Gassendi) (1592 - 1655) استبدال أرسطو بأبيقور في هذه التوليفة، ولكنه كان لا يزال يعمل ضمن إطار مسيحي يؤمن بالعناية الإلهية. وكان الانبعاث الجديد الحقيقي للمادية في أعمال توماس هوبز (Thomas Hobbes) (1588-1679). فقد طبّق هوبز افتراضات علوم القرن السابع عشر - وبخاصة علوم غاليليو (Galileo) ونيوتن (Newton) - على كلّ مجالات البحث. وكانت نظرته إلى الكون على أنه مادي ومتحرك تشمل أيضاً الإنسان الذي نظر إليه على أنه فعلياً آلة متحركة. وكانت مادية هوبز تُعلي من شأن عمل السببية لتضعها في المرتبة الأعلى من الأهمية؛ وفيما كان هوبز يتقبل فكرة "السببية النهائية الحاسمة" لـ "الكائن الأسمى"، فإن تصوره عن الله على أنه كائن مادي، كان بعيداً كلّ البعد عن التصوّر المسيحي للإله. ثمّ أن هوبز شيّد نظريته السياسية على أساس من هذه النظرة المادية التي كانت تناقض النظرة اللاهوتية السائدة. وكانت مادية هوبز "البحت" محفِّزة جزئياً برفضه لازدواجية العقل والجسد التي كان يقول بها ديكارت.

ظهرت المادية الفرنسية على مسرح التاريخ العالمي خلال عصر التنوير، وقد عبَّر عنها مفكرون من مثل دينيس ديديرو (Denis Diderot) (1713-1784) وجوليان دولامتري (Julien de la Mettrie) (1709-1751) وبول هاينرش ديتريش دولباخ (Paul Heinrich Dietrich d'Holbach) الذي نشر كتابهم **نظام الطبيعة** (*Système de la nature*) في العام 1770. وبينما كانت نظرة ديديرو المادية الإلحادية الطارئة نتيجة لرحلته الفكرية خلال الإيمان بمذهب التأليه الطبيعي (الإيمان بإله خالق مع رفض رسالات الوحي) مروراً بمذهب الحلولية الحالّة (وحدة الوجود)، فإن لاميتري ودولباخ كانا أقل التباساً في تأسيس تفسيرهما للطبيعة، بما في ذلك السلوك الإنساني، على أسس من الأسباب الفيزيائية المادية وفي محاولتها تقويض الأدوات الفكرية اللاهوتية القائمة على فكرتي خلود النفس والقوة الفاعلة للروح. وكان التزايد في تعريف الفيزياء والكيمياء وعلم الحياة (البيولوجيا) بصفتها علوماً تجريبية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، إضافة إلى النجاح التاريخي للداروينية، أضفى على التفسيرات المادية للعالم قاعدة سلطة متزايدة يمكن الإشارة إليها في دعاواها. حتّى أنَّ بعض المفكرين ممن لم يكن من الممكن تصنيفهم في خانة الماديين من مثل فولتير (Voltaire) ولوك (Locke) وهيوم (Hume)، كانوا يدينون بالإمكانية التي كانت لديهم في التشديد على العقل والإحساس والانطباعات والأفكار على التوالي، كانوا يدينون بذلك لتلك الهيمنة الفكرية المنبثقة للعلم ذاتها. والحقّ أن مثالية كَنْت (Kant) تقوم فرضياً على تمييزه بين الظواهر (Phenomena) (الأشياء كما يكيّفها الإحساس والفهم البشريان) والأشياء على حقيقتها (Noumena) (الأشياء كما قد تكون في عرضها على الفكر، بعيداً عن الإحساس) كانت هذه المثالية يتخللها احترامٌ للعلم من غير الممكن تفاديه تاريخياً. ففي عالم كَنْت الظواهري، كانت السببية فاعلةً على نحو شمولي كما كانت في عالم الماديين.

وعلى نحو غير متوقع، وجدت المادية معالجة متطورة على يدي هيغل (Hegel)، أبي المثالية المطلقة الحديثة، كما لدى ماركس وإنجلز اللذين لا يمكن نعتهما بالمادية إلا مع الكثير من القيود والتعديل. لم يرفض هيغل المادية بشكل كلّي أو صريح؛ إلا أنه وجدها أحادية الجانب منحازة، مجرد مرحلة

في الاستيعاب الجدلي للواقع. وهي، مثل التجريبية (الإمبريقية)، وهي التعبير المنهجي عنها، تقسّم العالم بالتحليل إلى كيانات مادية منفصلة ولكنها تخفق في رؤية الوحدة التي تكمن في أساس هذه الكيانات، وهي وحدة غير متأصلة في هذه الكيانات ذاتها. وفي كتاب **المنطق** (*Logic*)، يقول هيغل إن هذا الموقف الفلسفي يبقى أسيراً للعالم كما يُرى مباشرة، في حين ليس الواقع مجموعة عشوائية من الكيانات بل هو نظام عقلاني مترابط تاريخياً. يضاف إلى ذلك أن "المادة" هي تجريد لا يُدرك ولا يُحدَّد أبداً. وما يجري إدراكه هو التجليات المخصّصة لها (Hegel, 1873, pp. 62-4). كما إنَّ هيغل يضع المادية تاريخياً في الفئة نفسها التي تنتمي إليها المدارس التجريبية والعقلانية والنفعية، بصفتها أحد أشكال الفكر البورجوازي.

لقد صاغت هذه الأفكارُ ماديةَ كلٍّ من ماركس و إنجلز. وكان إنجلز هو الذي ابتكر عبارة "المادية التاريخية" وكان الماركسي الروسي بليخانوف هو الذي أطلق على الفلسفة الماركسية تعبير "المادية الجدلية". وتُغطي العبارتان كلتاهما النزعة المادية ذاتها التي تختص بها الماركسية، وتشدد العبارة الأولى على كون المادية أساساً للتطور التاريخي، بينما تشير الأخرى إلى التشديد على المنهجية في استيعاب الواقع. فالمنهجية الجدلية تنظر إلى الواقع ليس بصفته تكتلاً من الكيانات الثابتة بل على أنه كلية متغيرة متألفة من أجزاء مترابطة يكمن في صلبها تفاعل حركي ديناميكي بين العمل البشري والعالم الطبيعي. وتتركز تأملات ماركس الخاصة في المادية، التقليدية منها والجدلية، تتركز أساساً في كتاباته في الفترة (1844-1846) (انظر أيضاً المدخل Marx). ففي كتاب **المخطوطات الاقتصادية والفلسفية للعام 1844** (*Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*) (1859)، نظر ماركس إلى فورباخ على أنه "القاهر الحقيقي" لفلسفة هيغل المثالية ويمتدح إنجازه في إرساء "المادية الصحيحة" و"العلم الحقيقي" بجعل العلاقة الإنسانية "من إنسان إلى إنسان" المبدأ الذي تقوم عليه نظريته. ويشدد ماركس على أن تحليله الخاص للاقتصاد السياسي "تجريبي بكليته". وماركس، في نظرته إلى حقل الفلسفة "المحض" على أنه أحدث تعبير عن وعي ديني متغرِّب يبرِّر الظلم الاجتماعي في النهاية، يربط الإلحاد (إلغاء الدين) بما هو قدوم للإنسانية النظرية، مع الشيوعية (إلغاء الملكية الفردية)، بما يشير إلى قدوم الإنسانية العملية. ويشير ماركس إلى أن عقيدته الخاصة في الطبيعانية أو الإنسانية التي تجمع بين النظرية والتطبيق، هي "الحقيقة الموحِّدة" للمثالية والمادية كلتاهما (Marx, 1959, pp. 14, 127-136-142). وما نراه متجسّداً في هذه المقولات هو محاجَّة ماركس الثنائية الجانب ضدّ المثالية وضد الأشكال السابقة للمادية على السواء، وهي محاجَّة تدفع باتجاه التناغم الجدلي لحقائقهما الأحادية الجانب.

ونجد المزيد من الإيضاح لهذه العملية في كتاب **العائلة المقدسة** (*The Holy Family*) (نُشر لأول مرة في 1844)، حيث يرى ماركس المادية الفرنسية في القرن الثامن عشر مشتبكة في هجوم مزدوج: ضدّ الدين واللاهوت المعاصر وضد النظرة الغيبية الماورائية (الميتافيزيقية) لديكارت (Descartes) ومالبرانش (Malebranche) وسبينوزا (Spinoza) ولايبنتز (Leibniz). وهكذا يميّز ماركس خطين عريضين للمادية الفرنسية. وكان الخطّ الثاني هو الأهم بالنسبة لماركس حيثُ إنَّه كان يقود إلى الاشتراكية والشيوعية، وهو الخطّ الذي كانت جذوره تصل في نهاية الأمر إلى ديموقريطوس وأبيقور، وكان من

المبشرين بتطوره في العصر الحديث كلّ من غاسيندي (Gassendi) وبايل (Bayle) وكان يمرّ عبر بيكون (Bacon) وهوبز (Hobbes) ولوك (Locke) وكونديلاك (Condillac) وهيلفيشوس (Helvetius) وبينثام (Bentham) والمفكرين الاشتراكيين روبرت أوين (Robert Owen) وديزامي (Dezamy) وغاي (Gay). وكان ما يربط هذا الخطّ الثاني للمادية بفكر ماركس نفسه هو الإقرار بأنّه، إذا كانت المعرفة تُستقى فعلياً من الإحساس والتجربة، فيجب إذن إعادة ترتيب العالم التجريبي بحيث يعيش الإنسان ما هو إنساني حقاً فيه. أضف إلى ذلك، وكما كان يشدّد بعض هؤلاء المفكرين، أنه ليس لنا أن نجد طبيعة الإنسان في الأفراد بل في علاقاتهم الاجتماعية (Marx and Engels, 1956, pp. 154-66).

وفي كتاب **الأيديولوجيا الألمانية** (*The German Ideology*) (نشر لأول مرة في 1845)، يعبر ماركس عن تصوره المادي للتاريخ الذي كانت مقدمته المنطقية مجموعة الظروف الممكن إثباتها تجريبياً والتي تحدّد مسار إنتاج الإنسان لحياته المادية. وكانت هذه الفعالية الاقتصادية المادية، كما تتجسد في القوى المنتجة والعلاقات الاجتماعية، هي التي تحدّد طبيعة الأفراد والمجتمع والتطور التاريخي. ومن هنا لم يكن للوعي والأفكار والأخلاق والدين وجود أو تاريخ مستقل، ولكن كانت معتمدة جدلياً (ديالكتيكياً، وليس بشكل أحادي) على البنية الفرعية الاقتصادية. وهذا يعني أن الوعي ذاته هو نتاج اجتماعي وأن "الفرد" في المجتمع البورجوازي هو نتيجة من نتائج التاريخ، وليس نقطة انطلاق له. ومن هنا جاء استنكار ماركس (1) لمادية فورباخ الذي أخفق في النظر إلى العالم على أنه نتاج تاريخي؛ و(2) للتجريبية التقليدية التي تنظر إلى التاريخ بوصفه مجموعة من الوقائع الميتة؛ و(3) للمثالية التي تختزل التاريخ إلى "فعالية متخَيَّلة" (Marx and Engels, 1970, pp. 25, 42-7, 58-61).

ونجد في مقالة ماركس "أطروحات حول فورباخ" التي تعود إلى العام 1845، تعبيراً أكثر تركيزاً عن ماديته: ويعلن ماركس أن أعلى نقطة بلغتها المادية السابقة كانت في تأمل أشخاص فرادى في "مجتمع مدني". ولكن الواقع، بالنسبة لماركس، ليس مجموعة خاملة من الكيانات المادية علينا استيعابها بواسطة التأمل المتجرِّد المنفصل، بل هو تفاعل بين ذاتية إنسانية جماعية تاريخية وبين العالم المادي الذي يتولَّد من نشاط هذه الذاتية المادية أو عملها. ومن هنا ليست الحقيقة مسألة نظرية بل عملية وليست الطبيعة البشرية ثابتة أبداً بل هي "مجموع العلاقات الاجتماعية". وأخيراً، فإن المادية التاريخية تمثل النقطة التي تعيد الفلسفة عندها إقامة علاقاتها مع الممارسة العملية: "فلم يفعل الفلاسفة سوى أنهم أوَّلوا العالم، بطرق متعددة؛ إلا أن النقطة المهمة هي في تغييره" (Marx and Engels, 1973, pp. 92-95). خلَّد إنجلز إصرار ماركس على أنه يتعين على المادية أن تكون جدلية، وخاصة في كتابه **نقيض دورهرينغ** (*Anti-Dühring*) في العام 1878، حيث دافع عن الجوانب الهيغلية للماركسية في وجه الهجمات التي شنها يوجين دوهرينغ (Eugen Dühring). وبالاعتماد على كتاب هيغل **فلسفة الطبيعة** (*Philosophy of Nature*)، صاغ بعض القوانين الجدلية للطبيعة: القانون القائل إنّ التغيرات الكمية تصبح، فجأة ومن دون تمهيد ظاهر، نوعية (وهذا ما رآه إنجلز أيضاً حاصلاً في نطاق التاريخ الاقتصادي والسياسي)؛ قانون تداخل المتضادات التي يتولّد التغيير جراء التوتر بينها؛ وقانون نفي النفي الذي رآه إنجلز مطبقاً ليس

فقط في الطبيعة بل أيضاً في التاريخ والفلسفة. وكان ماركس مسبقاً يرى في الاشتراكية نفياً للمجتمع الرأسمالي الذي كان بدوره قد نفى الإقطاع. ولكن إنجلز مضى أبعد من ماركس في إصراره على أهمية الارتباط العضوي بين العلوم الطبيعية والفلسفة. وهكذا، ففي مخطوطاته التي نُشرت بعد وفاته تحت عنوان **جدلية الطبيعة** (*Dialectics of Nature*) في 1925، نظر إنجلز إلى هيغل على أنه كان مبشراً بالتطور الذي حصل في علوم القرن التاسع عشر التي كانت ترى في الأشياء جزءاً من عملية أوسع من التغيير والارتقاء وليست ذرات جامدة ومعزولة (Engels, 1940 b).

وفي مقالة "لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية" (المنشورة لأول مرة في 1886)، ينتقد إنجلز المادية المبتذلة و"الغيبية" واللاتاريخية لدى بوخنر (Buchner) وفوغت (Vogt) ومولشوت (Moleschott)، الذين بنوا فكرهم على النماذج الآلية التي شاعت في القرن الثامن عشر للعلوم الطبيعية التي كانت تبحث في الأشياء الحية والميتة على السواء على أنها أشياء منتهية. وكان إنجلز يرى أنَّ تطور العلوم الطبيعية في القرن التاسع عشر يثبت بشكل متزايد المنهج الجدلي وطريقة العمل الجدلية للطبيعة. وكان يلفت الانتباه خاصة إلى "الاكتشافات الثلاثة الكبرى": الخلية على أنها الوحدة الأساسية للتطوّر؛ وتحوّل الطاقة الذي يظهر أن القوى في الطبيعة كانت تجليات تحوّلية متبادلة للحركة الكونية؛ والنظرة الداروينية للإنسان على أنه نتاج عملية تطورية طويلة. وكانت هذه الاكتشافات كلها تشير إلى الطبيعة الجدلية للعلاقات التبادلية في الطبيعة، وهذا ما كان يَصدُق أيضاً، على مستوى واعٍ، على تاريخ المجتمع البشري (Marx and Engels, 1968, pp. 557- 9, 610 -12). ومع أن إنجلز كان يتقبل فكرة أن الأصل الأساسي للعقل هو المادة، فإنّه كان بعيداً عن الاعتقاد بأنَّ العقل يمكن اختزاله إلى مادة. وعلى الرغم من قوله بأنَّ تأثيرات العالم الخارجي تنطبع في الدماغ البشري أحاسيساً وأفكاراً وأفعالاً إرادية، فإنّه يصف هذه بأنها "نزعات مثالية" (p. 600)، وتشير كتاباته عموماً إلى تفاعل متبادل بين العقل والعالم.

إن معالجة إنجلز التي تتميّز بالتناقض الشعوري لجدلية هيغل هي على أعلى درجة من الأهمية هنا: فهو ينظر إلى نظام هيغل على أنه "مادية مقلوبة رأساً على عقب على نحو مثالي"، مادية تنظر إلى الطبيعة على أنها مجرد تعبير عن تغريب الفكرة المطلقة التي تتجاوز المادية الخام في نشدانها أسباباً أوسع من الحوافز الفردية قوى عاملةً في التاريخ، ولكنها تبحث عن هذه الأسباب في الفلسفة بدلاً من أن تنشدها في التاريخ ذاته (pp. 596, 613). فالمادية التاريخية تحدّد هوية الحوافز الفعلية لشعوب وطبقات بأكملها. ولكن إنجلز يُنكر بقوة إمكانية إغفال هيغل؛ وبدلاً من ذلك، يجب تحويل جدليته لتصبح علماً ذا قاعدة مادية يتناول "القوانين العامة للحركة"، في العالم الخارجي وفي الفكر الإنساني على السواء (pp. 593, 609). وينظر إنجلز بالفعل إلى التصوّر المادي للتاريخ على أنه تصوّر علمي؛ ولكن ينبغي أن نذكر أنه يتحدث ضمنياً عن تصورٍ عن علم هو ذاته مرنٌ جدلي.

وفي القرن العشرين مضى لينين قُدُماً في تطوير مفهوم المادية الجدلية ليشمل فكرة المحازبة (Partinost). وفي تطويره لنظرة ماركس وإنجلز بأنَّ التأمل الفلسفي "المتجرد غير المنحاز" هو من الوهم، أكّد لينين أن الالتزام الاشتراكي هو جزء من تعريف المادية الحقيقية التي هي في الأساس فلسفة للعمل. وفي كتاب **المادية والنقد التجريبي** (*Materialism and Empirio-Criticism*)

(1909)، الذي كان يُقصَد منه مواجهة انتشار الأفكار المثالية "الخطرة"، تبنى لينين "نظرية" إنجلز عن الانعكاس التصويري وهاجم نظرة الظواهرية التي اختزلت الكائنات المادية إلى مجموعات مركبة من الأحاسيس، مصراً على أن العلم قد أظهر بأنَّ المادة، في طبيعة الأشياء، لها الأسبقية على العقل. إلا أن لينين رسم خطاً فاصلاً للتمييز بين ماديته "الفلسفية" التي كانت تؤمن باستقلالية المادة، و"المادية العلمية"، التي كان تعريفها يختلف تبعاً للتطوّرات العلمية. وربما كانت عمليات إعادة تقويم هيغل في كتابه **دفاتر فلسفية** (*Philosophical Notebooks*) (1933) أكثر قرباً وحظوة لدى المفكر الألماني من تحليلات ماركس وإنجلز ذاتها. فقد كان لينين يرى، على سبيل المثال، أن المثالية ذاتها كانت نوعاً من الاختزال لدى تطبيقها على هيغل. وقد ثابر المفكرون الماركسيون في نشر وتوسيع المادية الماركسية، بعضهم بحسب التقليد اللوكاتشي بالتشديد على طبيعتها الجدلية، بينما كان آخرون مثل ألتوسير (Althusser)، يركزون على دعاواها العلمية.

وقد أدى النجاح المستمر والمكانة المرموقة التي حظيت بها العلوم الطبيعية في القرن العشرين إلى تكاثر الأشكال اللاماركسية للمادية. وقد استمر الهجوم على اللاهوت والنظرة الغيبية من قِبل الوضعية المنطقية، متركزةً في البداية في "جماعة فينيا" التي ضمت موريتز شليك (Moritz Schlick) وأوتو نيوراث (Otto Newrath) ورودولف كارناب (Rudolph Carnap). ومن بين المحسوبين على الدائرة أيضاً كان راسل (Russell) في شباب فتغنشتاين (Wittgenstein) في أوائله. وكان هؤلاء الوضعيون الجدد، العاملون من ضمن تراث هيوم وكونت (Conte)، ينشدون إعادة تشكيل التجريبية في ضوء المنطق الحديث والرياضيات الحديثة، ويتبنون معياراً من التثبُّت التجريبي، ويرذلون الدعاوى "الغيبية الميتافيزيقية") بأنها لا تحمل أي معنى. وكان الاهتمام الرئيسي للفيلسوف، بحسب زعمهم، هو توضيح معاني الأقوال.

كان هذا الاهتمام بالوضوح اللغوي هو المحفز المركزي لصديق فتغنشتاين غيلبرت رايل (Gilbert Ryle)، الذي بحث في المدرسة السلوكية التحليلية التي كانت تنتمي إلى الفلسفة المادية بقدر ما كانت تحوِّل التحليل من علم النفس ذاته إلى السلوك الذي يعبر عنه. وقد نظر بعض المعلِّقين إلى فتغنشتاين أيضاً على أنه من المدرسة السلوكية. وربما كان ما يكمن في صلب "ماديته"، إذا جاز القول، هو فكرة أن اللغة ذاتها اجتماعية ومادية، ومع أن علاقتها بالعالم تحددها الأعراف وليس أي تطابق مطلق، فإن أي شكّ في حقيقة العالم الخارجي تطرده الطبيعة الاجتماعية الحتمية للغة التي تعبّر عن هذا الشكّ.

حتّى أعمال فرويد يمكن وضعها في خانة المادية بما أنها تستبعد أية تفسيرات غيبية للعقل والعالم، وهي تحاول بدلاً من ذلك أن تفسِّر الجوانب النفسية بإرجاع أسبابها إلى ظروف مادية. والواقع هو أن المادية التي تميز جزءاً كبيراً من النظرية الأدبية والثقافية الحديثة كانت قد انطلقت من استبصارات فرويدية وماركسية: إن إحدى الخصائص التي توحد التنويعات المختلفة للنقد النسوي هي إصرارها على الظروف المادية للعلاقات الجندرية، بما في ذلك التعامل مع الجسد الأنثوي ذاته، على أنها وسائل تفسيرية. وكان جاك دريدا الذي أطلق المدرسة التفكيكية، قد وضع الفكرة الهيغلية عن الاختلاف في صلب نقده للميتافيزيقا الغربية: فيمكن اعتبار دريدا منتمياً إلى المدرسة المادية طالما هو يحاول كشف النقاب عن اختزال "الاختلاف" بأشكال

متعددة من التسامي. وكذلك تحاول المدرسة المسمّاة بالتاريخانية الجديدة، المنبثقة جزئياً من فوكو (Foucault)، النظر إلى النصوص المعطاة على أنها مشاركة في سياق أوسع للتاريخ الثقافي. ويشير التاريخ الطويل للمادية إلى اتساع تطبيقاتها. ويمكن النظر إليها عموماً على أنها سلسلة من المحاولات للتناغم مع مكتشفات العلم المعاصر، ولرفض التفسيرات التجاوزية (الغيبية) للعالم، وللنظر إلى اللغة بما هي ممارسة اجتماعية، ولرسم صورة أخلاقية وسياسية وكونية تشتمل على الممارسة الملحوظة للإنسانية والملامح الملحوظة للعالم في موقع المركز منها.

قراءات:

Descartes, R. 1951 (1960): *Meditations*.

Engels, F. 1940a: *On Historical Materialism*.

Hobbes, T. 1991: *Leviathan*.

Lange, F. A. 1974: *The History of Materialism*.

Locke, J. 1964 (1975): *An Essay Concerning Human Understanding*.

Lucretius 1951 (1986): *On The Nature of the Universe*.

Russell, B. 1946: *Is Materialism Bankrupt? Mind and Matter in Modern Science*.

Wittgenstein, L. 1958 (1969): *Philosophical Investigations*.

(انظر: المادية Materialism, Cultural الثقافية).

موس، مارسيل (Mauss, Marcel) (1872- 1950)

عالم اجتماع وأنثروبولوجيا فرنسي. كان ابن أخ عالم الاجتماع الكبير إميل دوركهايم ومساندة المقرب، ولقد ولد مثل عمه في عائلة حاخاميين. إلا أنه لم يكن متديناً. درس لدى عمه في جامعة بوردو وأظهر تفوقاً ملحوظاً. وذهب من ثمّ إلى باريس لدراسة اللغات القديمة والأنثروبولوجيا. أصبح في العام 1901 مدير الدراسات في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا في مجال تاريخ ديانة الشعوب البدائية، وساعد في العام 1925 في تأسيس معهد الإثنولوجيا في جامعة باريس وأصبح مديره المساعد. كان أستاذاً في كلية فرنسا من العام 1931 حتّى 1939، حيث تقاعد في العام 1940.

كان دوركهايم قائداً لجماعة من العلماء الموهوبين ضمت موس (من بين أعضائها). كانت أول وسيلة لنشر كتاباتهم هي **سنوية علم الاجتماع**، مجلة أسّسها دوركهايم في العام 1898. تفرقت الجماعة بسبب حرب 1914- 1918، حيث مات دوركهايم في العام 1917، وتحوّلت بالتالي قيادة المدرسة إلى موس لكون كان يشغل منصب مساعده التنفيذي. ولقد حاول مرتين إحياء مجلة **سنوية علم الاجتماع** في العشرينيّات، ثمّ في الثلاثينيّات ثانيةً، ولكن من دون أن تلقى هذه المحاولات نجاحاً كبيراً. عانى جداً خلال الاحتلال النازي لباريس وبقي على قيد الحياة إلا أن هذه التجربة تركته عاجزاً عن العمل.

لم يقتصر تأثير موس على الإثنوغرافيين وحدهم، وإنما امتدّ إلى اللسانيين، علماء النفس، مؤرخي الأديان وآخرين في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية. بقيت كتاباته مجزأة ومبعثرة، لم يظهر منها أي كتاب حتّى

العام 1950 تاريخ نشر مجموعة مقالات ومحاضرات. أجريت معظم أعماله المبكرة بالتعاون مع دوركهايم أو آخرين. لم يأت تأثيره من أعماله المنشورة، وإنما من توسطه بين الزملاء والأتباع. جمع بحثه الأثنولوجيا وعلم النفس معاً، حيث ذهب إلى القول بأنَّ علم النفس معتمد على العوامل الثقافية ومحدد بها. ولقد قام بريادة بعض اهتمامات الأنثروبولوجيين الأميركيين من مثل روث بنديكت ومارغريت ميد، في مجال آثار الفروق الثقافية على تنشئة الأطفال، كما أطلق مجال الدراسة عبر الثقافة الجديدة في تقنيات الجسد كي يبين أن السلوك بالكاد أن يكون فطرياً، وإنما هو متعلم بواسطة المعايير الاجتماعية ومحدد بها.

أقام موس نظرياته على تحليل مقارن مفصل للبيانات الأنثروبولوجية المتوفرة، إذ إنَّه لم ينفذ أبداً عملاً ميدانياً. أشهر منشوراته وأكثرها تأثيراً هو العمل بعنوان «الهبة» الذي يعتبر عموماً العمل المؤسس للأنثروبولوجيا الاقتصادية، حيث أثر بعمق ليس على الأنثروبولوجيين فقط وإنما كذلك على ليفي - ستراوس والمدرسة البنيوية.

أدخل فكرة الواقعة الاجتماعية الكلية باعتبارها موضوع الاستقصاء في علم الاجتماع بدلاً من المؤسسة. نظر موس إلى «الهبة» باعتبارها ظاهرة اجتماعية كلية ذات أبعاد قانونية، واقتصادية، وسياسية، ودينية، وأبعاد أخرى غيرها. ولقد جهد لتبديد الفكرة الشائعة في أيامه والقائلة إنَّ الاقتصادات الصغيرة تُنْتِجُ من أجل الاحتياجات الحياتية فقط، وليس من أجل المقايضة، حيث بين أن الفائض يُنْتَج في كل مكان، ولو أن دوافع المقايضة قد تكون مختلفة عن تلك القائمة في مجتمعنا. ولقد بَيَّن أن المقايضة فيما أسماه «اقتصادات الهبة» مدفوعة بالتزام العطاء، وقبول الهبات، ومن ثمّ تقديم البديل عنها.

جانيه ماكغافي (Janet MacGaffey)

قراءات:

Lévi-Strauss, Claude 1950 (1987): *Introduction to the Work of Marcel Mauss.*

Mauss, Marcel, and Hubert, H. 1902-3 (1972): *A General Theory of Magic.*

------ 1923-4 (1990): *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies.*

------ 1924 (1979): *Sociology and Psychology.*

ميد، مارغريت (Mead, Margaret) (1976-1901)

عالمة أنثروبولوجيا من أميركا الشمالية. درست ميد علم النفس في كلية بارنار، ثمّ بدأت دراسات عليا في الأنثروبولوجيا في جامعة كولومبيا في العام 1923 حيث تتلمذت على يدي فرنز بواس. أجرت في العشرينيّات أبحاثاً ميدانية في ساموا وغينيا الجديدة كي تتعلم عن «نوع التدابير الاجتماعية التي تجعل العبور السهل إلى الرشد ممكناً». عينت في العام 1928 أمين الأثنولوجيا المساعد في المتحف الأميركي للتاريخ الطبيعي في نيويورك، حيث بقي ذلك مركز عملها خلال جلّ حياتها المهنية.

في الثلاثينيّات، ساعدت دراستها (مع غريغوري باتيسون) للسياق الثقافي للفصام في بالي على إدخال الاستخدام الموسع للفيلم وتقنيات التصوير في الدراسة الإثنوغرافية. استخدمت ميد خلال حرب

39-45 الأنثروبولوجيا لمساعدة مجهود الحلفاء الحربي بأشكال متعددة. التحقت ميد في العام 1947 بقسم الأنثروبولوجيا في جامعة كولومبيا، وأصبحت محاضرة جماهيرية ذات شعبية متنامية. أواخر الخمسينيّات ساعدت الوكالات الدولية والأمم المتحدة في التعامل مع قضايا العنصرية والتحوّل ما بعد الاستعماري، وخلال الستينيّات ابتدأت الكتابة والمحاضرة حول الأسباب الثقافية للاضطرابات بين الشباب، وكذلك حول النوع الاجتماعي ودور النساء في المجتمع الأميركي الشمالي.

وباعتبارها مؤسسة للدراسات حول الثقافة والشخصية، جادلت ميد بأنّ العادات والتقاليد الثقافية وخصوصاً على صعيد التنشئة الاجتماعية، تشكل قوة محورية في تشكيل الشخصية والسلوك على مستوى كلّ من الفرد والجماعة، وأن التحسن الإنساني يعني فهم السياق الثقافي الذي يعيش فيه الناس وتغييره. ولقد أثرت، ربما أكثر من أي مفكر آخر في القرن العشرين، في الفهم الجماهيري لأهمية السياق الثقافي في مسائل من مثل العرق، الجنسانية/ النوع الاجتماعي، والعدوان.

انظر أيضاً بواس، فرانز.

جيمس فيليبس (James Phillips)

قراءات:

Catherine 1984 (1988): *With a Daughter's Eye: A Memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson.*

Mead, Margaret 1928: *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study in Primitive Youth for Western Civilisation.*

------- 1930: *Growing up in new Guinea: A comparative Study of Primitive Education.*

-------- 1935: *Sex and Temperament in Three Primitive Societies.*

-------- 1949: *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World.*

------- 1964: *Anthropology, a Human Science: Selected Papers, 1939-1960.*

-------- 1970: *Culture and Commitment: A Study of the Generation Gap.*

------- 1972 (1975): *Blackberry Winter: My Early Years.*

--------- 1977: *Letters from the Field: 1925-1975.*

توسط (Mediation)

مصطلح مفتاحي في المنطق الجدلي، يدلّ على العملية التي تصبح الأشياء هي ما هي عليه بواسطتها من خلال علاقتها مع أشياء أخرى، أي التعبير المنطقي عن الترابط الكوني المتبادل للظواهر. وتبعاً لهيغل كلّ معرفة هي تحرّك من المعرفة الحدسية إلى المعرفة الوسطية، تصل ذروتها في المعرفة «المطلقة» للمنظومة الفلسفية التي تقدّم فيها بنية الواقع بمثابة كلية شاملة.

بيتر أوسبورن (Peter Osborne)

ميرلو - بونتي، موريس (Merleau-Ponty, Maurice) (1908-1961)

فيلسوف فرنسي ورجل أدب، درس في مدرسة المعلمين العليا في باريس، وعَلَّمَ لاحقاً في مدارس ثانوية مختلفة، وفي مدرسة المعلمين والسوربون، وكلية فرنسا. بعد حرب 1939-1945 عمل مع كلّ من جان بول سارتر، وسيمون دو بوفوار، بمثابة رئيس تحرير مجلة

الأزمنة الحديثة (*Les temps modernes*).

خلال كلّ كتاباته الفلسفية، عمل ميرلو - بونتي على نقد الافتراضات الديكارتية المسبقة حول الفلسفة المثالية، وعلى تقديم بديل عنها. تبعاً لميرلو - بونتي تقدّم لنا النقدية المثالية من خلال تعاملها مع العالم بمثابة موضوع معرفة معقّد قابل للاختزال كلياً إلى طاقم من متلازمات أفعال بناء المفاهيم، ونموذجاً عن الواقع المنتظم منطقياً إلا إنّه يعجز عن الاعتراف بالانقطاعات الكامنة تحته ما بين الوعي والعالم. وعلى النقيض من ديكارت الذي جادل بأنّ العقل قادر على إرساء يقين مطلق حول طبيعته ذاتها وكذلك حول طبيعة العالم المادي الجوهرية، يرمي ميرلو - بونتي إلى التأكيد على حالات غموض الوجود الأساسية وانقطاعاته، بينما رمت روحية الديكارتية إلى تجاوزها. وبينما جادل ديكارت والمثالية من أجل نظرية في الوعي بصياغات متباعدة، مسلوخة عن موضوعها وتأملية من قبل العارف، يجادل ميرلو - بونتي من أجل فكرة «التلاحم» التي يكون الوعي تبعاً لها متجسداً بشكل لا فكاك منه في قلب العالم. بحسب رأي ميرلو - بونتي، فإنّ الافتراض الديكارتي المسبق القائل إنّ الذات الفردية مستقلة ومكتفية بذاتها تحرف جذرياً ظواهر ربط الذات بالآخر والعالم. ويدين فكر ميرلو - بونتي بهذا الصدد بدين بالغ الدلالة لنظرة هايدغر السابقة التي ترى الوجود الإنساني منغرس دوماً ومنذ البدء في قلب العالم الاجتماعي؛ إلا أن ميرلو - بونتي يذهب عن حقّ إلى ما يتجاوز هايدغر من خلال الإصرار على أنه يتعين التفكير بالوعي على أنه متجسد (في العالم).

من الأمور الأساسية في إعادة تفكير ميرلو - بونتي بالتجربة الإنسانية تبنيه المزدوج لكلّ من علم النفس التجربي وللظواهرية. يستتبع هذا التبني في كلّ من الحالتين نقداً للتقليد (السائد في كلّ منهما). ينتقد ميرلو- بونتي، في حالة علم النفس التجريبي، نموذج المثير - الاستجابة في الإدراك لافتراضه أن الأشياء والأحداث في العالم تتمتع بواقعية موضوعية تمكنها (الأشياء والأحداث) من التأثير علينا، كما تسمح بإمكانية التعرف عليها باعتبارها مستقلة عنا، كما هي مستقلة عن بعضها بعضاً. وهو يفضل، عوضاً عن ذلك، صيغة من نظرية الغشطلت، مثيراً مفهومها في الشكل - الأرضية حول الكليات الإدراكية في الوقت ذاته الذي يرفض فيه الافتراض ذي المنحى الطبيعي لمفكرين من مثل وولف غانغ كوهلر الذي يذهب إلى أن المجمعات الإدراكية محتومة بحالات بيولوجية. وإضافة إلى ذلك ساهم ميرلو - بونتي في نظرية الغشطلت من خلال القول بالتمييز الثلاثي ما بين الأشكال «الاندماجي» (Syncretic)، «القابل للإبدال» (Amovable) و«الرمزي» والتي تتطابق على التوالي وبشكل تقريبي مع كلّ من السلوك الغريزي غير الناتج عن التعلم؛ والأشكال القابلة للتغيير المستقلة عن الموضوعات والقابلة للتعلم (من مثل تعلم أن شيئاً ما قابل للاستعمال بطرق متنوعة)، والموضوعات الثقافية التي يتباين معناها وتتجاوز علاقات - الاستعمال. ويضاف إلى ذلك، معاملته للغة ذاتها بمثابة غشطلت يتفاعل مع مجالاتنا الجسدية الأخرى، أو آفاقنا في تكوين تجربة متماسكة عن العالم.

يتجلى توجّه ميرلو - بونتي الظواهري بوضوح في تحويله لنظرية الغشطلت من خلال رفضه للتوصيف الموضوعي للحيز المكاني في العقلانية (من مثل «الجوهر الجسدي» Res Extensa) عند ديكارت)، وكذلك إصراره على وجوب إدراكنا للحيز المكاني بمثابة «مُعاشٌ» بمعنى أن التنظير حول الحيز المكاني

(وبالمقارنة حول ظواهر من مثل الزمن) يتعين أن يهتدي بالظواهر العيانية للسلوك المكاني الفعلي. يتجلى نقد ميرلو- بونتي للتقليد الظواهري أكثر ما يتجلى في نقده لالتزام هوسرل بصدارة الفرد العارف (أو الأنا المتسامي) وكذلك لصدارة القصدية باعتبارها الشكل القاعدي لتجربة هذا الأنا؛ كما يتجلى هذا النقد في إعادة تفكيره بالكائن في الوجود الهايدغري بمصطلحات الجسد المُعاش.

يسعى ميرلو- بونتي من خلال رفضه التدليل التقليدي للتجربة لصالح مقاربة قائمة على الغشطلت، إلى إعادة تقدير العلاقة الأساسية ما بين الذات والعالم. وبينما تسعى المقاربة التقليدية لتحليل الذات باعتبارها كينونة مستقلة عن العالم والتي يتمثل نموذجها الأكثر جذرية في التواصل مع العالم من خلال المعرفة المتباعدة، يؤدي توجّه ميرلو- بونتي الظواهري به إلى أخذ التجربة المعاشة بمثابة نقطة انطلاق في توصيف الذات والعالم. وبينما يعتبر الجسد في النظرة الديكارتية التقليدية بعداً تابعاً وليس جوهرياً من الوجود الإنساني، نرى أن الجسد بالنسبة لميرلو- بونتي لا هو ثانوي ولا مجرد موضوع؛ الجسد بالنسبة إليه هو أفق إدراكي معاش غير قابل للاختزال وأساسي بشكل حاسم في لقائنا مع العالم. يُكَرَّسْ الكثير من عمل ميرلو- بونتي لتوصيف تفصيلي لهذا اللقاء الإدراكي مع العالم الذي يقوم على تناقض صارم مع المحاولات التقليدية للانطلاق من معطيات الحواس أو الجواهر. وبينما تتمثل مشكلة التجربة، بالنسبة للمفكرين الديكارتيين، في إقامة الارتباط ما بين ذات مستقلة وعالم موضوعي، تتمثل المشكلة بالنسبة إلى ميرلو- بونتي في تحليل اللقاء الأولي بين الاثنين؛ هذا اللقاء الأولي بالنسبة له يشكل الأساس الضروري للقول بالتجرديات المفهومية التقليدية من مثل «ذات»، «عالم»، «جوهر»، و«معطيات الحواس» في المقام الأوّل.

يؤدي قلب التدليل التقليدي الثنائي هذا للتجربة (إلى ضده) بميرلو- بونتي إلى الاعتراف بعلاقة أساسية ما بين الطرق التي يتكشف فيها العالم في الإدراك وفي الفنّ. يركز ميرلو-بونتي، في كتاباته عن الفنّ، في المقام الأوّل على الرسم ويجادل لصالح قلب المفهوم التقليدي للفن المعتبر بمثابة محاكاة. وبينما يسعى التقليد، متبعاً أفلاطون في ذلك، إلى توصيف الفنّ بمثابة محاكاة لعالم طبيعي مستقل وسابق عليه، يجادل ميرلو- بونتي بأنّ كلاً من الذات والعالم يحددان بعضهما بشكل متبادل وبحيث يمكن القول بأنّ الطبيعة تحاكي الفنّ. في عمله بعنوان **العين والذهن** (1964a) (*Eye and Mind*) يقتبس طرح النحات جياكوميتي مع موافقته عليه، والقائل إنّ أعمال الفنّ الأصيل تتمتع بقوة التأثير الجذري في الطرق التي نرى فيها العالم ونخبره: إذ يتلاقى تقدير ميرلو- بونتي، بهذا الخصوص، لمكانة الفنّ في التجربة الإنسانية، بانسجام تام مع موقف هايدغر في عمله بعنوان **أصل العمل الفني** (*The Origin of the Work of Art*).

يطوّر ميرلو- بونتي في كتاباته السياسية شكلاً متجاذباً من الماركسية يسعى لإدخال الذاتية الإنسانية في التاريخ. يعترف في عمله بعنوان **النزعة الإنسانية والإرهاب** (*Humanism and Terror*) (1974) بقوة العلاقات المادية المجسّدة في تشكيل الوعي الإنساني والتحكم به، وينتقد الماركسية السوفياتية لنزعاتها نحو الإرهاب والخداع، مجادلاً لصالح التمييز ما بين الثورة والإرهاب باعتبارهما شكلان من العنف أحدهما مقبول والآخر مرفوض. ويتابع ميرلو- بونتي، فيما بعد، في عمله بعنوان **مغامرات الجدل** (*Adventures of the Dialectic*) (1955)

تبني صيغة من التاريخانية الماركسية والجدلية؛ إلا أنه يرفض ادعاء الحصرية الماركسي الذي يجعل المشروعية التاريخية للتغيير الاجتماعي وقفاً عليه، ويقدم فكرة يسار غير شيوعي (Non communist Left) بمثابة المحرك الفعلي للثورة.

غاري ستاينر (Gary Steiner)

قراءات:

Heidsieck, François 1971: *L'ontologie de Merleau- Ponty.*

Hyppolite, Jean 1963: *Sens et existence dans la Philosophie de Maurice Merleau-Ponty.*

Merleau-Ponty, Maurice 1955 (1973): *Adventures of the Dialectic.*

------- 1964a: (1964): "Eye and Mind".

---------1947 (1969): *Humanism and Terror.*

-------- 1942 (1962): *The Phenomenology of Perception.*

------ 1942 (1963): *The Structure of Behavior.*

------ 1964 (1968): *The Visible and the Invisible.*

Waelhense, Alphonse de 1951: *Une Philosophie de l'ambiguité: L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty.*

ما وراء اللغة[1] (Metalanguage)

ما وراء اللغة هي لغة عن اللغة، أي: هي مصطلح تقني في علم اللسانيات يصف "نظاماً ثانياً" من المفردات التي تصف "نظاماً أولاً" للغة. وعلى الرغم من أنه يمكن للغة "النظام الأوّل" المدروسة أن تستعمل اللغة القومية ذاتها كماورائية لغة "النظام الثاني"، فإنّ الفرق بينهما تحدده طريقة استعمال ما ورائية اللغة لتصورات معينة. لذلك، تشتمل ما ورائية اللغة على مفردات معينة. والمثل على ذلك، هو طريقة استعمال اللغويين البنيويين لتعابير من قبيل "بنية"، و"متضادات"... إلخ. وفي النظريات البنيوية، وبخاصة نظرية رومان جاكوبسون (Roman Jakobson)، تعتبر ما وراء اللغة لغة نقدية خطيرة تؤلف منهجاً تحليلياً ذا موضوعية علمية. وبالإضافة إلى ذلك، هو يراها جزءاً أساسياً من عملية اكتساب اللغة. وهكذا نرى أن الطفل، يبدأ، في عملية تعلمه لغته الأولى، بإصدار أصوات لا وظيفة لها سوى التعبير عن النية بالاتصال، أي: الأصوات لا تحمل مفردات قاموسية لها معنى ذو مغزى. وعبر نمو الطفل، تستمر عملية ما وراء لغة بأن تكون لها الأهمية القصوى، لأنها ترشد الطفل كيف يفكر عن اللغة. ويعرف جاكوبسون الحبسة، أي فقدان القدرة على الكلام (Aphasia) بأنها فقدان

(1) ميتا (Meta) لفظ يوناني يعني ما بعد أو وراء. وكان أول استعمال لهذا اللفظ من قبل الفيلسوف اليوناني أرسطوطاليس وصفاً لكتابه الذي جاء بعد كتاب الطبيعة، فعرف ذلك الكتاب منذئذ، بكتاب ما بعد الطبيعة أو ما وراء الطبيعة أو الميتافيزيقا. ما حصل هنا، وفي مناسبات أخرى، هو أن أستعير ذلك اللفظ ليؤدي معنى مماثلاً. وقد فضلنا أن نستبقي اللفظ على صورته اليونانية لأن هذه الصورة هي الأكثر دقة في التعبير عن المقصود منه، ولأن استعماله صار شائعاً، في السنوات الأخيرة (المترجم).

لتلك العملية الماورائية اللغوية الأساسية. لذا، فإنَّ نظرية جاكوبسون تركز على طريقة تنفيذ العمليات الميتالغوية بالنسبة للغة من "الدرجة الأولى". ويوسع جاكوبسون تحليله ليشمل ما ورائية اللغة إعادة صياغة العبارات وإلى الترادف بين المفردات، وبعد ذلك، إلى الترجمات بين اللغات، وحتّى، إلى العلاقات بين أنظمة علامات مختلفة.

وقد لاحظ رولان بارت (Roland Barthes) قائلاً، إنّه يمكن أن يكون لما ورائية اللغة بنيوية خاصة بها، ويمكن أن يكون ذلك، في سلسلة لا متناهية. وهكذا، يمكن لناقد أن يستعمل ما ورائية اللغة ليكتب عن نصّ أدبي، ويمكن لناقد آخر أن يعلق على الناقد الأوّل، وهكذا دواليك. بهذا المعنى، وبمعنى آخر، يمكن النظر إلى بارت، على أنّه متحرك نحو ما بعد البنيوية.

صار مصطلح ما ورائية اللغة يستعمل في نظرية العلامات (Semiotics)، وحصل ذلك بنقلة تشبه النقلة التي وظفها بارت. ففي نظرية العلامات، تعتبر ما ورائية اللغة ذاتها نظاماً علاماتياً يشير إلى نظام علامات آخر: والمصطلح التقني لتلك العلاقة الإرجاعية هو "الدلالة". وهذا تطور في الاستعمال البنيوي لما ورائية اللغة، مع الفرق الحاسم الذي هو أن ما ورائية اللغة ذاتها تؤلف نظام علامات. وهكذا، يكون الخطاب النقدي ما ورائية اللغة في علاقته بالنصوص الأدبية، لكن الاثنين يؤلّفان نظامين من العلامات منفصلين.

وعلاوة على ذلك، إن العلامة بين الاثنين هي التي تنتج "معنى" النصّ، وليس الصفات الباطنة في النصّ أو النصّ بذاته. لذلك، فإنَّ استعمال العلاماتي لما ورائية اللغة يفتح النصّ كاشفاً عن عناصر ترفض البنيوية اعتبارها بالإشارة إلى أنها تقع خارج النصّ. فتكون النتيجة المتضمنة في هذا الموقف النظري مفيدة أنه لا بدّ من أن يكون ممكناً لما ورائية اللغة نقدية أن تكشف عن طرق علاقة النصّ بأنظمة علامات أخرى. وبهذه الطريقة، تحاول نظرية العلامات أن تتعامل مع مواضيع مثل السياق، ولحظات الإنتاج التاريخي، والقراءة المتأخرة، وكلها كان يعتبر إشكالياً للبنيوية، وبمقدار كبير جداً.

قراءات:

Culler, Jonathan 1975 (1989): *Structuralist Poetics.*

Hawkes, Terence 1977: *Structuralism and Semiotics.*

Jakobson, Roman 1990a: *On Language.*

Lotman, Yury 1977: *Analysis of the Poetic Text.*

الاستعارة والكناية (Metaphor and Metonymy)

الاستعارة تستبدل عبارةً بأخرى، والكناية تستبدل العبارة بعنصرٍ من عناصرها. وبعدما جاء به فرديناند دو سوسور، أتى رومان جاكوبسون بنظرية تقول إنّ علاقة تضادٌ ثنائي بين الاثنين هي التي تؤسس لعملية إنتاج اللغة الأدبية. وقد بدأ جاكوبسون بمقالة عن الحُبْسة الكلامية ليخلص إلى استنتاج يقول إنّ الاستعارة تتأسس على المشابهة، بينما تتأسس الكناية على المجاورة. ثمّ مضى يقول إنّ الاستعارة هي الصورة الأساسية في الاستعمال الشعري، بينما الكناية تحمل أهمية حاسمة في الكتابة النثرية، هذا على الرغم من أن التوتر بين المفهومين ينتج فعلاً نماذج يجري فيها استعمال العنصر المعاكس. ثمّ توصل إلى موقف يقول

إنهما في الحقيقة يشكّلان الوظيفتين الرئيسيتين اللتين تشكّلان الأساس في عمل اللغة.

وقد قامت أيضاً نظريات حول العلاقة بين الاستعارة والكناية في حقل التحليل النفسي والنقد الأدبي القائم على التحليل النفسي. ويعتبر مصطلحا "التكثيف" (Condensation) و"الإزاحة" (Displacement)، كما يُستخدمان في نظرية التحليل النفسي، معادِلَينَ للتضاد الثنائي الذي قال به جاكوبسون. فالتكثيف والإزاحة المتواصلان للصور في الأحلام يضفيان على الاستعارة والكناية أهمية مماثلة. ويلتقط جاك لاكان فكرة التعادل هذه ليصل إلى نظرية مفادها أنّه بما أن العقل اللاواعي يعمل وفقاً للعلاقات بين الاستعارة والكناية، فهو فعلياً مركَّب تركيباً يشبه تركيب اللغة.

قراءات:

Jakobson, Roman 1990a: *On Language*.

Lacan, Jacques 1968: *The Language of the Self: The Function of Language in Psyvhoanalysis*.

ما يز فان دِرّوهين، لدفيغ (Mies van der Rohe, Ludwig) (1886-1869)

مهندس معماري ألماني-أميركي. له الكثير من النظريات التي أسهمت في نشوء وتطوّر تغطية الأحداث الهندسية المعمارية الحديثة في أعمال مايلز (Mies) وهذا يشمل، على سبيل المثال، المنازل المرجيّة لفرانك لويد رايت (Frank Lioyd Wright)، والمعامل "الكلاسيكية المتجدّدة" عند بيتر بيهرنز (Peter Behrens) وعمارات الطوب العارية عند هندريك باتروس بيرلاج (Hendrick Petrus Berlage) وتقنيات البناء التي اعتبرت ملائمة ومعبّرة عن المواد الجديدة المؤلّفة من إسمنت مقوّي، فولاذ وزجاج - والتي صفاها عقل وخيال مايلز وحوّلها إلى شكل صافٍ ويُقلّد كثيراً، شكلٍ من أشكال الأسلوب الدولي للهندسة المعمارية الحديثة. وأنشأ مايز مشروع عمارة مؤلّفة من مكاتب Friedrichstrasse، في برلين، في العام 1921، والذي كان أول مثل مقترح لناطحة سحاب مطوّقة، كلياً، بالزجاج الذي يبيّن الهيكل "الجلدي والعظمي" والمظهر الذي كان المظهر الأساسي لعمل مايز. والسرادق الألماني للمعرض الدولي، في مدينة برشلونة، في أسبانيا، في العام 1929 يكتشف عن الأناقة البسيطة (الـ "القليل في الكثير") من فن مايز المعماري، والمعبَّر عنه، أيضاً، في كرسي "برشلونة" الكاملة والتي أدخلت كجزء من فضاء السرادق، كقطعة صغيرة جميلة من فن النحت.

في العام 1938، وبعد إدراكه (وقد يكون متأخراً) أن موقفه اللا سياسي الخاص بفن العمارة لا يتناسب مع سياسة ألمانيا النازية، هاجر مايز (Mies) إلى الولايات المتحدة ليصير المدير والمهندس لأرض أو للحرم الجديد لمعهد التكنولوجيا في إيلينوا (Illinois) في تشيكاغو. وفي فرنسوورث هاوس (Fransworth House) في بلانو (Plano) في ولاية إيلينوا، بين 1946 و1950، استخلص مايز الكثير من القليل، مغنياً ومكثِّفاً الفضاء المغلق لذلك المنزل الصغير ومحوِّلاً إياه إلى هيكل مستطيل صافٍ، وإلى بيانٍ أصليّ لصفيحة أرضية، أعمدة داعمة، مستوى سقفي وجدران زجاجية ساترة. وبناية سيغرام (Seagram) لمايز في نيويورك، في عام 1958، هي مشروع ناطحة السحاب الزجاجية في برلين قبل ذلك بثلاثة عقود تقريباً، وقد تمَّ تحقيقه، ويرمز بناؤه وسطحه

القويان، الآن، إلى فاعلية وسلطة شركة. وكان فيليب جونسون (Philip Johnson) الذي أسهم في تصميم بناية سيغرام (Seagram) أكثر المعجبين الواضحين بمايز. وكان منزل جونسون (Johnson) والذي دُعي البيت الزجاجي، في نيو كانان (New Canaan) في ولاية كونكتيكوت (Connecticut)، عام 1949، هو تقدير صريح للسرادق الألماني ولِفارنوورث هاوس (Farnworth House) ومثل من العرض الزجاجي لتقديس أثاث "برشلونة" لِمايز.

إعجاب جونسون (Johnson) بأعمال مايز عادله فهم روبرت فانتوري (Robert Venturi) لجمالية مايز - فحيث رأى جونسون الوضوح الشديد والفاتن في هندسة مايز المعمارية، فإن فانتوري وجد أن الصفة الاختزالية والاستثنائية في أعمال مايز ناتجة عن هندسة معمارية تتجاهل الفوضى التي لا بدّ منها للخبرة الإنسانية. لذا نقول، إنّه، يمكن للفضاءات التي صنعها مايز أن تُجعل متناسبة، وبصورة مثالية، فإنها تبدو، عند فانتوري غير مثمرة وغير قادرة على "إحياء آلة السجائر". فجوهر الرؤية الشعرية لفن العمارة عند مايز تعبِّر عنه العبارة: "القليل في الكثير"، بينما نظرة فانتوري إلى مايز ومقاربته البراغماتية لفن العمارة، يلخصها التعليق بأنَّ: "الكثير ليس بقليل"، فكلاهما صحيح سواء بسواء.

قراءات:

Johnson, Philip 1947 (1978): *Mies van der Rohe.*

Venturi, Robert 1966: *Complexity and Contradiction in Architecture.*

جيرالد إيغر (Gerald Eager)

ميليت، كايت (Millett, Kate) (-1934)

ناقدة أميركية تنتمي إلى مدرسة النقد النسوي. تحتل مركزاً مرموقاً في تاريخ النقد النسوي بفضل دراستها التي أثارت جدلاً حول مفهوم كُره النساء في الأدب، تحت عنوان **السياسات الجنسية** (*Sexual Politics*) (1970). وكان هذا الكتاب أول دراسة مهمة في أميركا لموضوع التعصب الجنسي في الأدب؛ فهو قد أطلق الاتجاه الفكري الذي دُعي في ما بعد الانتقاد النسوي (The Feminist Critic) تحديد وتحليل الصور المهينة والمنمَّطة للنساء في نصوص كتبها مؤلّفون ذكور، والتدقيق في تلك العمليات التي تتولَّد منها الهيمنة الجنسية المتعصبة في العالم الأكاديمي (ومن أبرزها استبعاد النصوص المكتوبة من نساء من لوائح الأعمال الكلاسيكية في الدراسات الأدبية والإعلاء من شأن الاستراتيجيات التأويلية القائمة على التمييز الجنسي). وبالرغم من تأكيد توريل موي (Toril Moi) بأنَّ عمل ميليت لا يتميز بالصراحة النظرية بالمفهوم المتعارف عليه اليوم للكلمة، فإن في كتاب ميليت عناصر مشتركة، تتمثل في بعض الافتراضات المهمة التي تربطه بحقل الدراسات الثقافية الحديثة: الافتراض بوجود تواصل بين النصوص الأدبية والنصوص اللا-أدبية (مثل النصوص الإباحية والنصوص المتلفزة)، وأن الأدب يشكل موقعاً حاسماً في إنتاج العقيدة (الأيديولوجيا). وقد تفحَّصت ميليت العلاقات الوثيقة بين "صور النساء" في الأدب، وعقائد الجندر، والحياة الواقعية التي تعيشها النساء، وبالأخص بعض الظواهر مثل أحداث الاغتصاب اليومية، والتحرش الجنسي، واضطهاد النساء. وقد شنّ كتاب **السياسات الجنسية** حملة استنكار قوية ضدّ علم النفس الفرويدي كما كان شائعاً تطبيقه على

الأدب في الولايات المتحدة. ومع أن المدافعين عن الوضع القائم حاولوا التقليل من قيمتها باستخدام التلميح إلى ازدواجية الرغبة الجنسية لديها، وإلى سخريتها المرة ولهجتها الغاضبة، فالواقع هو أنه لن يعود بإمكاننا قراءة كُتّاب مثل د. هـ. لورانس (D. H. Lawrence) وهنري ميلر (Henry Miller) ونورمان مايلر (Norman Mailer) وجان جينيه (Jean Genet)كما كنا نقرؤهم من قبل؛ والواقع أنه لم ينجُ سوى لورانس بوصفه فناناً "كبيراً" نتيجة لعملية إعادة القراءة التي قامت بها ميليت. ويمكن عموماً تخطئة الناقدات النسويات من حيث إهمالهن المحافظة على الإنجاز الذي حقّقته في أوائل حياتهن المهنية: وليس هناك اليوم سوى القليل من الدراسات النقدية الحديثة التي تتناول بالمدح كتاب **السياسات الجنسية** (ومن الاستثناءات الملحوظة نذكر هام (Humm) وتونغ (Tong). وقد تأخرت كثيراً عملية إعادة تقويم جماعية جادة للعقد الأوّل من النقد النسوي، بما فيها كتاب **السياسات الجنسية**.

قراءات:

Humm, Maggie 1986: *Feminist Criticism: Women as Contemporary Critics.*

Millett, Kate 1970: *Sexual Politics.*

Moi, Toril 1985: *Sexual/ Textual Politics: Feminist Literary Theory.*

Tong, Rosemarie 1989: *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction.*

مرحلة المرآة (Mirror-Stage)

شكّلت نظرية مرحلة المرآة أول إسهام كبير قام به جاك لاكان في الفكر التحليلي النفسي، وتظل حجر الزاوية في تدليله على انبناء الذاتية، كما في معارضته لسيكولوجية الأنا. تمّ وصف مرحلة المرآة في الأصل في ورقة ألقيت في مؤتمر الجمعية الدولية للتحليل النفسي في مرينباد العام 1936، إلا أن نتائج أبحاث لاكان (حول الموضوع) لم تنشر إلا بعد حرب 1939-1945 (Lacan, 1948, 1949). يُشتَقّ وصف لاكان المرحلة المرآة من مصدرَيْن أساسيَّيْن: يتمثل أولها في الوصف النفسي لردود فعل الطفل حين يجد ذاته أمام انعكاس صورته في المرآة الذي قدّمه هنري فالون في عمله حول أصول الطبع (انظر Wallon, 1984)، وأما الثاني فيتمثل في النتائج المناقضة التي قدّمها علم دراسة الرئيسات (Primates) التي تبرهن على أن صغار الشامبانزي تبقى لا مبالية تجاه رؤية انعكاس صورتها في المرآة، وذلك على عكس أطفال الإنسان.

تحدث هذه المرحلة الحاسمة في النمو الإنساني في العمر ما بين 6 و18 شهراً. في هذا العمر يكون الطفل لا يزال عاجزاً فعلياً، ولا يزال يتعيّن عليه تكرار وظائف الحركية. يرجع لاكان ذلك إلى ولادة الكائنات الإنسانية قبل تمام النضج. تعطي الصورة المنعكسة في المرآة (أو ما يماثلها) للطفل صورة عن الوحدة الجسدية والحركية التي سيحققها، وهي لذلك تقابل بالترحيب الحار. يستبعد الطفل الصغير ذهنياً الصورة التي سيصير عليها ويتماثل بها، وهو ما يرسي أساس التماهيات اللاحقة. ويتعيّن فهم التماهي بالمعنى التحليلي النفسي باعتباره ذلك التحوّل الداخلي الذي يحدث حين تتبنى الذات صورة معينة.

مع أن مرحلة المرآة هي مرحلة نمو حاسمة، إلا أنها تمثل أيضاً استلاباً عميقاً، إذ يتماثل الطفل مع شيء هو من حيث التعريف، خيالي وآخر. وعليه فهي تتضمن عملية متأنية من الاعتراف والتفكّر. يتماثل الطفل منذ البدء، مع صورة مثالية توفر منشأ الأنا الذي يرى فيه لاكان بناءً خيالياً تُسْتَلَبُ الذات فيه. فالأنا هو دوماً أنا آخر مدموغ بنسبية عدوانية، وبالتالي لا يمكن مساواته مع الذات. مرحلة المرآة مسؤولة عن الظهور اللاحق للهوام المُهَدِّدْ والنكوصي الذي يطلق عليه لاكان تسمية "الجسد المُفَتَّتْ" والذي يبرز في القلق حول التفتت والاندثار إلى الصدارة.

تترك مرحلة المرآة وجدليتها في الاعتراف والتنكر آثارها النوعية على المستوى ما بين الذاتي الذي يطغى على سلوك الطفل في حضور الأطفال الآخرين. يستعمل لاكان مصطلح العبورية (نسبة إلى العبور) كي يصف التمازج المتميز ما بين التماثل والعدوانية. حيث يدّعي الطفل الذي ضرب طفلاً آخر أنه ضُرِبَ من قبله، وحيث تنهمر دموع الطفل الذي يرى آخر يسقط. وهكذا ترى الأسس للتماهي ما بين العبد والسيد، وما بين الغاوي ومن تمت غوايته.

دايفد ماسي (David Macey)

قراءات:

Lacan, Jacques 1948: "Aggressivity in Psychoanalysis".

------ 1949: "The mirror-Stage as formative of the function of the I".

Wallon, Henri 1984: *The World of Henri Wallon.*

"القراءة الخاطئة" (Misreading)

مصطلح ينتمي إلى نظرية الأدب، استخدمه على وجه الخصوص هارولد بلوم (Harold Bloom) للإشارة إلى المقصود الرئيسي من القراءة، وهو ليس النصّ، بل العلاقة بين النصوص. وبما أن "تفسير قصيدةٍ ما، ضرورةً، هو تفسيرٌ لتفسيرِ تلك القصيدة لقصائد أخرى"، (Bloom, 1975, p. 75)، فإن إحدى أولى مهام القراءة هي تحديد كيفية استجابة القصيدة التي هي موضع القراءة لسابقاتها. فإذا كانت القصيدة ذاتها نتاجاً لقراءة قوية، يكون الشاعر قد نجح في معالجة قلق التأثر (Anxiety of Influence) الذي تنتجه قراءة شعراء أقوياء آخرين. فالشعراء، في محاولتهم لفتح مجالات تخييلية حرة لأنفسهم يتمكّنون من صنع قصائد جديدة، يتعاملون مع من سبقهم من الشعراء بأفعال من الاختزال التأويلي، أو الإهمال المتعمّد في الفهم أو التأويل، أو بـ "القراءة الخاطئة" المثمرة. وفي كتاب **الكابالاَ والنقد**[2] (*Kabbalah and Criticism*)، يعترف بلوم بوجودِ نموذج سابقٍ لنظريته في القراءة الخاطئة، ألا وهو بحث غريشوم شوليم (Greshom Sholem) في **الكاب إلا**، وهي تقليد معرفي باطني إشراقي في القراءة لا يمكن استرجاعه الآن إلا متأخراً عن طريق نقد تناقضي. فالقراءة الخاطئة هي ليست إساءة فهم للقصيدة ببساطة، بل هي تأتي تبعاً للاستجابة الكاملة للقوة الماثلة للقصيدة.

(2) الكابالا (Kabbalah) هو تقليد يهودي قديم لتفسير باطني للكتاب المقدس، حيث ينتقل بدءاً من التفوه باستخدام التعابير الباطنية وحتّى تصل إلى ذروة نفوذها وقت الوصف (المراجع).

قراءات:

Bloom, Harold 1973: *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry.*

----- 1975: *Kabbalah and Criticism.*

De Bolla, Peter 1988: *Harold Bloom: Towards Historical Rhetorics.*

ميتشل، جوليت (Mitchell, Juliet) (1940-)

محللة نفسية بريطانية. حاولت في كتابها بعنوان **التحليل النفسي والنسوية** (1974) أن ترفض النقد النسوي **لفرويد** (**انظر** دو بوفوار، فريدان وغرير) مدّعية أن فرويد قد وفّر تحليلاً للمجتمع البطريركي، وليس طرح خريطة تأسيسية لهذا المجتمع. ولقد دافعت ميتش عن فرويد على وجه التحديد، ضدّ تهمة الحتمية البيولوجية، مجادلة بأنّه كان معنياً بالتحوّلات ما بين الحياة العقلية والبيولوجيا، كما تتأثر فيها بكلّ من **الثقافة والمؤسسات**. أرسى التحليل النفسي، تبعاً لميتشل، إطار العمل الذي يمكن من خلاله فهم كامل مسألة الجنسانية الأنثوية» (1966, p. 252)، حيثُ تم رسم العلاقات ما بين العمومية والخصوصية؛ ليس من خلال وصف ما هي المرأة، وإنما من خلال كيف تصبح كينونة. وهي تربط بذلك فهم قوانين اللاوعي مع فهم الأيديولوجيات السياسية والاقتصادية التي تقمع المرأة.

دانيال كلارك (Danielle Clarke)

قراءات:

Mitchell, Juliet 1966 (1984): *The Longest Revolution: On Feminism, Literature, and Psychoanalysis.*

------ 1974: *Psychoanalysis and Feminism.*

حداثة (Modernity)

صفة لما هو «حديث» تجربته، أو فترته. تلقي فكرة الحداثة الضوء على جدّة الحاضر باعتباره قطيعة أو انفصالاً عن الماضي منفتحة على مستقبل متقارب بسرعة وغير أكيد. تقترن، بمعناها الأوسع، مع فكرة **التجديد، والتقدّم، والموضة**، وتتعارض مع أفكار العصر القديم، والكلاسيكي، والتقليد. وباعتبارها أسلوباً في تمييز العناصر «الأكثر تجديداً» من الحاضر عن تلك التي ترسخ استمرارية الماضي، فلقد أعطيت الحداثة من الخصائص على مرّ السنين بقدر ما وجد من تعريفات متنافسة للحاضر التاريخي. وهي أفضل ما تفهم، بشكلها الأكثر عمومية، باعتبارها بنية الوعي التاريخي للزمن.

يمكن إرجاع مصطلح الحداثة (Modernité) إلى مقالة بودلير حول الرسام الفرنسي كونستانتين غيز (The Painter of Modern Life). حيث قدمت هناك للإحالة إلى «كلّ ما يمكن أن تحويه الموضة المعاصرة من شاعرية ضمن التاريخ»، كما عرفت بمثابة «ما هو سريع الزوال، والزائغ، والظرفي» و«استخلاص الأبدي من العابر». وهو ما يضع اليد بشكل لطيف على الوجه المزدوج للحداثة باعتبارها تجربة خاصة في التغير الذي تدفعه شدته إلى نقطة القلب إلى الضدّ. وبتعبير والتر بنيامين (Benjamin, 1938/ 1939) فإن «الجديد» يصبح، حين يجرد من أي محتوى خاص، «ما هو ذاته على الدوام. وبهذا المعنى، يمكن أن يقال إنَّ الحداثة تكبت الديمومة (أي تجربة الاستمرارية الزمنية) لصالح سلسلة من «الصدمات» المتفاوتة في آنيتها، مفتّتة بذلك الذاتية ومولّدة أزمة في أشكال التمثيل السردية.

«الحداثة» في أساسها هي فئة من الجماليات بالمعنى الأعمّ للتعبير عن تجربة زمن خاصة. ومع ذلك فإن بعدها التاريخي - أي واقعة بروز هذا الأسلوب من ممارسة الزمن في لحظة تاريخية محددة فقط، وضمن مجتمع معين - يربطها بقوة بالدراسة التاريخية للأشكال الثقافية.

وأما باعتبارها مفهوماً سوسيولوجياً، فإن الحداثة ترتبط في المقام الأوّل بالتصنيع، والعلمنة، البيروقراطية، والمدينة. تقدّم نظريات وتأويلات متنافسة للعملية الاجتماعية الأكثر أهمية لتجربة «ما هو حديث»، إلا أن علم الاجتماع، باعتباره مذهباً علمياً، يبقى موحّداً من خلال تحديد مسألة ماذا يُعَرِّفُ المجتمعات «الحديثة» (حيث تقع مجتمعات «ما قبل الحداثة» إما تحت مظلة الأنثروبولوجيا أو التاريخ).

أما بالنسبة لـ **دوركهايم**، فالحداثة هي التحرّك من أشكال التعاضد «الميكانيكية» إلى الأشكال «العضوية» والذي يعقب تزايد تقسيم العمل، وهو ما يمثل المفتاح الاجتماعي للحياة الحديثة. أما بالنسبة إلى تونيز فيتم تصوّر ذلك بمثابة تحرّك من روابط الجماعة ما بين الشخصية (Gemeinschaft) إلى فردية «المجتمع» (Gesellschaft) المغفلة. وتظهر عند ماكس فيبر بمثابة عملية معمّمة من العقلنة والتحرر من العقلية السحرية، بينما هي لدى سيمل شكل الثقافة الحديثة المادي، المتمثل في النقود التي تكمن في قلب الذاتية المستلبة في الحياة الحديثة. وأما بالنسبة إلى **ماركس** من ناحية ثانية، فالحداثة التي تشكل التجدد الدائم للنزوع نحو التغيير، هي أحد آثار تراكم رأس المال الديناميكي. ويميّز ماركس نفسه عن التيار السائد في علم الاجتماع الأكاديمي من خلال تقسيم التاريخ إلى مراحل تبعاً «لأساليب الإنتاج» بدلاً من تقسيمه إلى مجرد ثنائي حديث/ ما قبل حديث.

تكمن الصعوبة في مسألة «ما هو حديث» باعتباره فئة تَمَرْحُلٍ تاريخي في أن معناه يتغير تبعاً لزمن التصنيف (ومكانه). بإمكاننا تمييز خمسة أطوار في تطوّر فكرة الحداثة منذ بروزها في الثقافة الغربية حوالي فترة انهيار الإمبراطورية الرومانية في القرن الخامس بعد الميلاد.

1 - بادئ ذي بدء، استعمل مصطلح Modernus اللاتيني (المشتق من Modo التي تعني حديثاً) للحلول محل التعارض الدوري ما بين «القديم والحديث» الذي ميز العصر الوثني القديم مع إحساس بالحاضر باعتباره قطيعة لا عودة عنها مع الماضي. كان هذا المعنى للحاضر بمثابة «الجديد» هو أساس الصراعات ما بين القدماء والمحدثين التي تخللت العصور الوسطى منذ النصف الثاني من القرن الثاني عشر وحتّى بداية عصر النهضة.

2 - حلّ أول تحوّل دلاليّ كبير مع تطوّر الوعي بعصر جديد في أوروبا خلال القرن الخامس عشر. ولقد استهل ذلك، ببروز مصطلحات «عصر النهضة» و«الإصلاح» الدالة على عصر جديد (غير مسمّى)؛ وبتسمية العصر السابق الذي اعتبر بائداً بشكل نهائي، باسم «العصور الوسطى»، وتثبيت مصطلح العصر القديم للدلالة على ثقافة اليونان والرومان الوثنية. وخلال هذه العملية، أقيمت علاقة ما بين القديم والحديث على حساب العصور الوسطى، إذ أعطى عصر النهضة أسبقية للقديم على كلّ الثقافات الأخرى. في هذا الطور، قام التعارض ما بين الحديث والوسيط، بدلاً من القديم، وكان له حقّ الأفضلية بمقدار ما حاكى القديم فقط.

3 – في طور ثالث، امتد خلال القرن السادس عشر وحتّى نهاية السابع عشر، أصبح مصطلحا النهضى والإصلاح يصفان مراحل تاريخية قد تمّ اكتمالها الآن. وهو ما دعا إلى مصطلح يدلّ على المرحلة الجديدة باعتبارها حالة كلية أعقبت العصور الوسطى. وعند هذه النقطة تمّت إعادة إحياء مفهوم الجِدَّةْ في مصطلح Modernus الذي يعني «اليوم» في مقابل «الأمس» – أي الذي انقضى، وانتهى، أو تمّ تجاوزه تاريخياً. حاولت النهضة إحلال سلطة الأقدم محل سلطة الكنيسة. تعرّض الأقدمون أنفسهم الآن للهجوم من موقع الحاضر في الخصام الشهير ما بين القدماء والمحدثين أو ما عُرِفَ «بمعركة الكتب».

4 – وخلال الطور الرابع، أي عصر **التنوير** وما تلاه، ترسخ هذا المعنى الخاص بجدة نوعية للأزمان، وبأنها أفضل ومغايرة كلياً لما سبق أن مضى. شيئان جعلا ذلك ممكناً: إعادة التوجّه نحو المستقبل الذي أعقب التخلص المسيحي من الأخرويات (التركيز على شؤون الآخرة) القائلة بدنو يوم الحساب، وانفتاح آفاق توقّع جديدة من خلال تقدّم العلوم، والوعي المتنامي «للعالم الجديد» وناسه. اتّخذ التجريد الزمني «للجديد» دلالة عهد قائم بذاته، حيث يمكن الآن التنبؤ به بمثابة مستقبل يظل فارغاً وبلا نهاية، وبالتالي بلا حدود، بدون هذا العهد. وعلى ذلك، يمكن رؤية البنية المميزة للحداثة، بمثابة شكل من وعي الزمن التاريخي، على أنها تُشْتَقّ من مزيج من المفهوم المسيحي للزمن باعتبار أن لا رجعة فيه إلى الوراء مع انتقاد المفهوم المصاحب له في الأبدية.

بلغت هذه التطوّرات ذورتها في نهاية القرن الثامن عشر، ضمن سياق تسارع التجربة التاريخية التي عجلت فيها الثورتان الصناعية والفرنسية من خلال تحوّل سلسلة من المصطلحات التاريخية. فقد اكتسبت كلّ مصطلحات «الثورة»، و«التقدّم»، و«النمو»، و«الأزمة»، وروح العصر، والعصر، وحتّى «التاريخ» ذاته، تحديدات زمنية جديدة في ذلك الوقت. وكما عبر كوسيليك (Koselleck) (1979) عن ذلك: «لم يعد الزمن ذلك الوسيط الذي تحدث فيه كلّ حالات التاريخ، بل هو (الزمن) اكتسب صفة تاريخية... فالتاريخ لم يعدّ يحدث في الزمن، بل هو يحدث من خلاله. أصبح الزمن بحدّ ذاته قوة تاريخية وديناميكية». وبسبب هذا التحوّل النوعي في القالب الزمني للحدود التاريخية الذي حدث في ذلك الوقت، يُعْتَبَرْ عموماً أن «الحداثة» بالمعنى التاريخي الكامل للمصطلح، قد ابتدأت في ذلك الحين. وهكذا لم يعد الحديث يوضع ببساطة في مقابل المراحل القديمة والوسيطة، وإنما أصبح يوضع على الأغلب في تعارض مع «التقليد».

إنْ هذا المعنى الكامل للحداثة الذي افتتح عهداً جديداً بفضل خاصية زمانيته، هو الذي أدرج أواسط القرن التاسع عشر في تعريف بودلير المذكور أعلاه. وهكذا يمكن فهم منطق الجديد، الموضة، والحداثية الجمالية بمثابة نتيجة لإسباغ الجمالية على «الحداثة» باعتبارها شكلاً من الوعي التاريخي وتحوّله (الوعي) إلى نموذج عام من التجربة الاجتماعية.

5 – وأخيراً ولكي نصل إلى الحاضر، يتعين علينا إضافة مرحلة خامسة حيث يطرح التجريد الخاص والمفارق لزمانية الحداثة بمثابة إشكالية وتوكيد لها في آن معاً. تلك هي مرحلة ما بعد حرب 1939–1945، والتي، كما صاغها رايموند وليامز (1989)، بدّل «الحديث خلالها مرجعيته من» الآن «إلى» التو «أو حتّى إلى» ساعتئذ «وأصبح لبعض الوقت دلالة تعود دوماً إلى الماضي الذي يمكن إقامة تعارض ما بينه وبين» المعاصر «نظراً لحضوريته». وهكذا

ترسخت «الحداثة» التي تمّ الآن تثبيتها بمثابة عهد تاريخي مستقل ضمن ترسيمتها الزمانية الخاصة بها، في اسم وتركت مجبولة في الماضي. واستبدل شجار القدماء والمحدثين بشجار آخر ما بين المحدثين والمعاصرين. وأصبح المعاصرون ما بعد حداثيين.

إلا إنّك كي تصبح ما بعد حداثي، بهذا المعنى على الأقل، يعني ببساطة أن تبقى حداثياً، أي أن تماشي الأزمان. وهكذا يسأل ليوتار (Lyotard) (1982) «ما هو إذن ما بعد الحداثي؟». «مما لا شكّ فيه أنه جزء من الحداثي. فأي عمل يمكنه» الآن «أنْ يكون حديثاً إذا كان بادئ ذي بدء ما بعد حداثي... ما بعد الحداثة... ليست هي الحداثة عند نهايتها، وإنما هي في حالتها الوليدة، وهذه الحالة ثابتة (الولادة المتجددة)».

وهكذا تلعب «الحداثة» دوراً مزدوجاً باعتبارها مقولة في إسباغ المرحلية على التاريخ: فهي تدلّ من ناحية، على معاصرة عصر ما لزمن تصنيفه (التاريخي)، إلا أنها تدرج هذه المعاصرة ضمن حدود زمانية متجاوزة لذاتها وجديدة نوعياً وتمتلك تأثيراً متزامناً يتمثل في جعل الحاضر متباعداً حتّى عن أقرب لحظات الماضي حداثة مما يتم هكذا مماهاتها فيه. إن هذه الازدواجية المفارقة أو الصفة الجدلية في صميمها هي التي تجعل «الحداثة» مقولة فائقة التأثير والإشكالية في آن معاً. إنها تنجز من خلال تجريد البنية المنطقية لعملية التغيير من محدداتها التاريخية الملموسة.

يتصف القالب الزمني الناتج بهذا الشكل بثلاث خصائص رئيسة:

(أ) إضفاء قيمة حصرية للحاضر التاريخي على الماضي من خلال نفيه وتجاوزه، وكذلك الموقع الذي من خلاله يصار إلى مرحلة التاريخ وفهمه بمثابة حالة كلية؛

(ب) الانفتاح على مستقبل غير محدد يتصف فقط بتجاوزه المُستَشْرِفْ للحاضر التاريخي ونفي هذا الحاضر إلى موقع المستقبل الماضي.

(ج) نزوع استبعادي للحاضر التاريخي ذاته، باعتباره يمثل نقطة التلاشي في عبور دائم بين ماض متغير باستمرار وبين مستقبل غير محدد بعد.

ليس «للحداثة» إذن مرجع موضوعي ثابت: «إن لها فقط ذاتاً تمتلئ بها» (Meschonnic, 1992). إنها، في لحظة أي تلفظ، نتاج فعل تعريف - ذاتي تاريخي من خلال التماثل والإسقاط الذي يتجاوز نظام التواتر الزمني في تشييد حاضر ذي معنى. إن هذا المعنى للحداثة باعتبارها فعلاً متجدداً باستمرار من التعريف - الذاتي التاريخي والإسقاط هو الذي يكمن وراء إعادة صياغة هابرماس لفكرة الحداثة باعتبارها «مشروعاً غير مكتمل» (Habermas, 1980). إلا أنه في حين أن محتوى أفعال تعريف ذاتي من هذا القبيل هو دوماً رهن بالموقع التاريخي للفاعلين المعنيين ومشاريعهم، فإن كلاً من هابرماس ومعارضيه «ما بعد الحداثيين» ينزعون إلى تثبيت معنى «الحداثة» من خلال ربطها التاريخي بعصر التنوير. «فالحداثة» بالنسبة لهم مساوية لمشروع التنوير غير المكتمل.

إن لهذه النزعة ميزة تركيز السجال على مشروع اجتماعي نوعي، إلا أنها تعتم على بنية مفهوم الحداثة، كابتةً انسيابيته، وشكلانيته، وديناميكياته المفارقة. إنها تعكس، على هذا الصعيد، عملية الاستعمار التاريخية الأوسع التي فُرِضَ خلالها حاضر (أوروبي) نوعي باعتباره مقياس التقدّم الاجتماعي على نطاق معولم. ومن خلال إطار عمل تعريف من هذا القبيل «للحديث» وقع أن استعمل مصطلح

«التحديث» في الولايات المتحدة بعد حرب 1939-1945 للإشارة إلى شكل من «التنمية» الاقتصادية والاجتماعية في بلدان العالم الثالث منمذجة على صيغة خاصة من تاريخ الرأسمالية في الغرب. وبالمثل، يمكن ملاحظة تعريفات محصورة «للحداثة» فاعلة في السجالات الاقتصادية حول مستقبل أوروبا الشرقية بعد سقوط الشيوعية، وفي السجالات الثقافية حول «الأصولية» الدينية.

ما توضحه هذه السجالات هو، أولاً، أن مفهوم الحداثة يبقى الموقع المفضل لمفصلة النظرات المتنافسة حول علاقة كلّ من الماضي والحاضر والمستقبل ببعضها؛ وثانياً، هو أنها مرتبطة، بشكل لا فكاك له، بالميراث الثقافي المتناقض للاستعمار الأوروبي. ذلك أنه إذا كانت الحداثة في المقام الأوّل مفهوماً زمانياً، إلا أنها مع ذلك لم تصبح ممكنة في شكلها الناجز إلا على أساس بعض الشروط المكانية المسبقة: وتحديداً توحيد الكرة الأرضية من خلال الإبحار الاستعماري (الذي أتاح ظهور فكر «التاريخ» الشامل)، وتميز الثقافات الأوروبية مرتبياً عن الثقافات غير الأوروبية (حيث يمكن إدخال تمايز تاريخي ضمن الحاضر).

وبمقدار تحوّل تكوين المجتمعات الغربية الثقافي (وخصوصاً من خلال الهجرة) وكذلك تحدي هيمنتها الاقتصادية - مما أدخل مفهوم «الغرب» ذاته في أزمة - فُتِحَ المجال أمام تعريفات جديدة وأكثر «هجنة» للحداثة ضمن شروط شكلها الزماني النموذجي المعرفي: حيث تحمل «الحداثيات المضادة فيما بعد الاستعمار» (Bhabha, 1991) وثقافات الحداثة المضادة» (Gilroy, 1993) الوعد بتاريخية جديدة.

بيتر أوسبورن (Peter Osborne)

قراءات:

Berman, Marshall 1982 (1983): *All that is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity.*

Blumenberg, Hans 1983: *The Legitimacy of the Modern Age.*

Calinescu, Matei 1987: *Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmedernism.*

Frisby, David 1985: *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin.*

Gilroy, Paul 1993: *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness.*

Habermas, Jürgen 1980 (1985): “Modernity - an Incomplete Project”.

------- 1985 (1987): *The Philosophical Discourse of Modernity.*

Hall, Stuart, ed. 1992: *Understanding Modern Societies: An Introduction.*

النقد الأخلاقي (Moral Criticism)

مصطلح استعمل أحياناً للإشارة إلى نزعة في النقد الأدبي الحديث في العالم الناطق بالإنجليزية منذ أرنولد (Arnold)، وبالخصوص إلى مواقف نقاد مثل ف. ر. ليفيز (F. R. Leavis) وليونيل تريلينغ (Lionel Trilling). ويشير هذا النوع من النقد، بتمييزه بين مثل هذه المواقف عن الأنواع المختلفة للمدرسة الشكلانية، يشير إلى بروز استعمال مفردات أخلاقية في الأحكام النقدية التي يطلقها مثل هذا النقد: وتصبح

هذه المفردات مثل النضوج أو الإخلاص أو الاستقامة أو الإحساس أو الشجاعة معايير هامة في تقويم الأعمال الأدبية وغيرها. ومن وجهة نظر شكلانية بحتة، فإن هذه المصطلحات تشي بعادات قرائية لم تتحرر تماماً من إسار الأغلوطة القصدية (Intentional Fallacy) في خلطها الظاهر بين خصائص النصّ وخصائص المؤلّف. ومع أن النقد الأخلاقي نادراً ما يكون على تلك السذاجة النظرية التي يدعيها له خصومه، فإنّه يواجه مشاكل حقيقية من هذا النوع في محاولاته للخوض عبر النصّ للوصول إلى "الخصيصة الذهنية" التي أنتجت هذا النصّ.

وينبغي ألا يُخلط النقد الأخلاقي بشكل من الأشكال مع موقف أخلاقي رقابي متزمت من الثقافة. ونادراً ما تغيب عن خطابه نغمة علمانية تطهرية (خاصة في الكتابات النقدية لليفيز ودّ. هـ. لورانس (D. H. Lawrence)، بل إن هناك فجوةً هامةً بينه وبين أفلاطون، على سبيل المثال الذي دعا إلى حظر دخول الشعراء إلى جمهوريته الفاضلة، أو نقاد العصر الفيكتوري الذين كانوا يدينون رواية ما لإخفاقها في إحقاق العدالة بمعاقبة شخصية من شخوصها ارتكبت الزنى. والواقع إن تقليد النقد الأخلاقي ينهض من استراتيجيات دفاعية مختلفة يُقصد منها مجابهة وصدّ محاولات قمع حرية الفنّ: إن تقليد "الدفاع عن الشعر" هو، في مرحلته الرومانسية على الأقل، تقليد يزعم فيه المؤلّف لنفسه رؤية أخلاقية أسمى وبالتالي يزعم لنفسه الرخصة الرسالية لتجاهل المحظورات القانونية البسيطة التي يفرضها قانون أخلاقي زائل. ونجد هذه المزاعم متضمنة في التمهيدين اللذين كتبهما ووردزوورث (Wordsworth) في 1800 و1802 لطبعتَي كتاب **قصائد وجدانية** (*Lyrical Ballads*)، كما نجدها صريحة في كتاب شيلي (Shelley) **دفاع عن الشعر** (*A Defence of Poetry*) الذي نُشر بعد وفاته (1840)، والذي يُلْغي فيه الأثر الأخلاقي الناجع أساساً للشعر في عنفوانه وقدرته على إيقاظ العواطف التخيُّلية لقرائه.

أواخر القرن التاسع عشر، قدَّمت مبادئ شيلي الأسس لخطَّيْن من النقد الأخلاقي. وفي الخطّ الأوّل، رتَّب ماثيو أرنولد (Matthew Arnold) مسؤولية ضخمة على الشعر الذي رأى فيه بديلاً عن العقائد الدينية المتداعية، وأوجب عليه، بالتالي، التحلي بصفات النُّبل والاستبشار الهادئ و"الجدية السامية". وفي الخطّ الثاني، أصبحت حجة شيلي في ما يخص توسيع العواطف الأخلاقية مصدراً مهماً للدفاع عن الرواية الواقعية - وهو الشكل الروائي الذي يقع الآن في موقع المركز من النقاشات الدائرة حول الأثر الأخلاقي للأدب. وبالنسبة لجورج إليوت (George Eliot) وو. د. هاولز (W. D. Howells) وآخرين، فإن قدرة الرواية على تطوير تعاطفنا مع أنواع أخرى من البشر جعلت منها قوة كبرى للتفهم الأخلاقي وفي مواجهة التزمت والتعصب. وكان يتعيّن المحافظة على هذه الحجة في مواجهة الاستنكار الأخلاقي الأضيق للرواية الفرنسية الذي كان موضوعها الأبرز هو الإغواء والزنى: فبالنسبة للثقافة البروتستانتية أساساً في بريطانيا والولايات المتحدة، كانت الرواية الفرنسية مسكونةً بالهاجس الجنسي على نحو ينذر بالخطر. وقد عرَّف تقليد النقد الأخلاقي الأنجلوفوني بنفسه إلى حدّ كبير من ضمن سياق مواجهة دامت قرناً من الزمن بين الرقابة على الجنس والرواية (من فضيحة رواية مدام بوفاري (Madame Bovary) في 1857 إلى محاكمة رواية اللايدي تشاترلي في 1960)، معتنقاً بشكل عام القيمة الأخلاقية للعاطفة التخيُّلية

في المعالجة الواقعية الحساسة للعلاقات بين البالغين، بينما هو يندد غالباً بتجاوزات وإفراط الفنّ الفرنسي القائم على الإثارة. ومع مرور الزمن تطور التصوّر الحديث للرواية بما هي فن من الفنون، يتميز عن المجالات القذرة للفن الإباحي (البورنوغرافي) أو الصحفي.

وهكذا تعرضت التسوية التي حصلت في هذا النقد الأخلاقي الناشئ بين الامتياز الرسالي للكاتب وبين حُرَّاس الأخلاق والحشمة العامة للخطر من ناحية نزعة جمالية صريحة تزامنت في انبعاثها مع هذا النقد والتي كانت تنكر بشكل مُطْلق أية علاقة للخطاب الأخلاقي بالفنّ. وقد أعلن أوسكار وايلد (Oscar Wilde) بجرأة فائقة - وبالنسبة للنقاد الأخلاقيين، كان ذلك عديم النفع نظراً للخزي الذي تعرض له تالياً - في التمهيد لروايته صورة دوريان غراي (*The Picture of Dorian Gray*) (1891) أن "ليس هناك كتاب أخلاقي أو كتاب غير أخلاقي. فالكتب هي إما مكتوبة بإتقان أو مكتوبة بغير إتقان. هذا كلّ ما في الأمر". وهكذا كان على النقد الأخلاقي في القرن العشرين أن يصدّ ليس فقط التدخل من جماعة كارهي الفنون ولكن أيضاً من هذا النوع من العنجهية الجمالية التي يفصلها الفنّ تماماً عن المسائل الأخلاقية التي هدمت دعواه الرئيسيّة بأنّ للفن أثراً اجتماعياً ناجعاً. وانبعثت معادلة منقَّحة كانت تصرّ على وجود القيمة الأخلاقية الحاسمة للعمل الأدبي ولكنها أبعدتها عن مناقشة العِبَر الأخلاقية الصريحة، ووضعتها بدلاً من ذلك على مستوى الفهم الأساسي للعالم لدى الكاتب - أو في خصيصة "حساسية" الفنان. وفي هذا السياق، كتب هنري جيمس، في تمهيده، في 1908، لرواية **صورة سيدة** (***The Portrait of a Lady***)، متحدثاً عن "الاعتماد التام للمعنى" الأخلاقي "لعمل فني على كمية الحياة المحسوسة الداخلة في إنتاج هذا العمل" (James, 1987, p. 484). وقد أمَّنت هذه المعادلة، إضافةً إلى تصريحات مشابهة من د. هـ. لورانس في مقالاته المتفرقة عن قدرات الرواية على تدعيم نوعية الحياة، أمَّنت الأساس لجزء كبير من النقد الأخلاقي الذي جاء به ف. ر. ليفيز، وخاصة في تعريفه للقيمة الأخلاقية في الأدب بالإدراك الواقعي "للحياة". وكأن من شأن هذه الواقعية أن تصبح مكوناً مهماً من مكونات النقد الأخلاقي لدى تريلينغ أيضاً: فبالنسبة له كانت القيمة الكبرى للرواية بما هي عامل تربوي أخلاقي تكمن في استكشافها للواقع على أنه أعقد مما نجده في أفكارنا الشائعة المتعارف عليها عن الفضيلة.

وقد بلغت خطوط النقد الأخلاقي في هذا التقليد ذروة إنجازها في خمسينيات القرن العشرين، في النفوذ الذي تمتع به كتاب تريلينغ **الخيال التحرري** (*The Liberal Imagination*) (1950) وكتاب **ليفيز التقليد الكبير** (*The Great Tradition*) (1948). فبالنسبة لكلا الناقدين، كانت الأحكام التي نطلقها على الأدب هي، تأكيداً، أحكام حول الحياة وقيمتها النسبية. وفي حالة ليفيز تخصيصاً، أثار إصراره الشديد على مفهومَي الجدية الأخلاقية والنضوج، إضافةً إلى الالتباس الحيوي لمصطلح "الحياة" الذي كان كثير الاستثارة له في كتاباته، أثار ذلك كلّه اعتراضات عديدة على النزعات الحصرية المقيِّدة في هذا الشكل من أشكال النقد. وقد أدى نهوض النظرية الأدبية العالية في السبعينيّات إلى إبعاد مشكلات وضعية الأدب الأخلاقية عن جدول أعمال النقد، ونادراً ما كانت خطابات مدارس "ما بعد الحداثة" تتنازل للتعرُّف عليها؛ إلا أنها كانت تعود إلى الظهور في الأشكال النقدية الأكثر تسيباً في النقد النسوي وفي التقليد الماركسي

البريطاني لدى وليامز (Williams) وإيغلتون (Eagleton).

قراءات:

Buckley, Vincent 1959: *Poetry and Morality: Studies in the Criticism of Mattew Arnold, T. S. Eliot and F. R. Leavis.*

French, Philip 1980: *Three Honest Men: Edmund Wilson, F. R. Leavis, Lionel Trilling.*

James, Henry 1987: *The Critical Muse: Selected Literary Criticism.*

Lawrence, D. H. 1985: *A Study of Thomas Hardy and Other Essays.*

Leavis, F. R. 1948 (1972): *The Great Tradition: George Eliot, Henry James, Joseph Conrad.*

----- 1986: *Valuation in Criticism and Other Essays.*

Trilling, Lionel 1950 (1979): *The Liberal Imagination.*

----- 1956 (1978): *A Gathering of Fugitives.*

مودانبي، ف. واي. (Mudimbe, V. Y.) (-1941)

كان إسهام ف. واي. مودانبي باعتباره مفكراً وكاتباً وعالم أنثروبولوجيا، وفيلسوفاً، وناقداً، ولاهوتياً، عظيم الشأن. وباعتباره جزءاً من أنتجلنسيا ما بعد الاستعمار، وكاتباً في كلّ من الفرنسية والإنجليزية، أثارت أعمال مودانبي بعضاً من أكثر الأسئلة عمقاً وصعوبة حول طبيعة المعرفة، شروط امتلاك المعرفة، المشكلات الأعمق التي تَمتّ إلى الأدوات المنهجية والنقدية المتوفرة، والحدود التي تنتج كلّ من النظريات المعاصرة والفلسفة ضمنها ما أصبح يعرف بأنّه أفريقيا والتي يتم إنتاجها بدورها من خلالها (أي أفريقيا) في آن معاً. يطرح مودانبي أفريقيا بمثابة سلسلة من الاستقصاءات الفلسفية التي يستكشف من خلالها الخطابات عن أفريقيا وبواسطتها، وحولها.

ماي جوزيف (May Joseph)

قراءات:

Mudimbe, V. Y. 1973: *Entretailles.*

------- 1974: *L'autre face du royaume.*

------ 1976: *Before the Birth of the Moon.*

------ 1982: *L'odeur du père.*

------ 1988: *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge.*

1991: *Parables and Fables.*

موكاروفسكي، جان (Mukarovsky, Jan) (1891-1975)

عالم تشيكوسلوفاكي في فقه اللغة، ناقد أدبي ومنظّر في الأدب. أواخر عشرينيّات القرن العشرين وخلال ثلاثنيّات القرن نفسه كان موكاروفسكي (Mukarovsky) الممثل القائد في حلقة براغ (Prague) اللسانية وأحد الطليعين في المذهب البنيوي.

تأثّرت كتابات موكاروفسكي (Mukarovsky) الأولى بشكل لا تخطئه العين بالمذهب الصوري الروسي، وأدخلت، في ذات الوقت، عناصر من المذهب البنيوي في تحليل الشعر والنثر التشيكوسلوفاكيين، كما طوّرت النظرية ومفهوم تينيانوف لنظام الأنظمة. وبنوع خاص، اقترح موكاروفسكي تحليل العمل الفني بوصفه وحدة ديالكتيكية تشكلها البنية الديناميكية للعمل. وكما يتضح من كتابه: **الوظيفة الجمالية معيار وقيمة** (*Aesthetic Function, Norm and Value*)، يَمْثُلُ مفهوم الوظيفة الجمالية في صميم علم العروض. وعلى أساس نظرية عالم النفس النمساوي ك. بولر (K. Büller) الذي حدَّد ثلاثة عناصر أساسية للاتصال اللغوي - المؤلّف، المخاطَب وموضوع الاتصال - ميّز العالم التشيكوسلوفاكي ثلاث وظائف رئيسة خاصة باللغة، هي: التعبير، الوصف والاتصال دعاها الوظائف العملية. ولهذه الوظائف الثلاث التي توجَّه إلى أهداف غير لغوية تتعدّى حدود العلامة اللفظية، أضاف موكاروفسكي وظيفة جمالية، تجعل بنية العلامة اللفظية المركز للبحث النقدي. في مقالته: "بحثان في الدلالة الشعرية"، ذكر موكاروفسكي أن "توجّه الوظيفة الجمالية إلى العلامة نفسها هو نتيجة مباشرة للاستقلالية الخاصة بالظواهر الجمالية". فالتركيز، عند موكاروفسكي كان على نقل المعلومات. فلا تستعمل العلامات إلا كوسيلة يمكن الاستغناء عنها حالما يُنقل مضمون الأخبار. واللغة التي هي "أكثر نظام علامات تطوّراً وكمالاً" هي، وبصورة دائمة، ناقلة للأخبار، بمعنى واسع، بما في ذلك، استعمالها لوظيفة جمالية. وفي هذه الوظيفة الخاصة، يتحول التركيز إلى بناء "العلامة المكوّنة من علامات". ويسلّم موكاروفسكي بالقول، إن الحدّ الذي يفصل الوظيفة الجمالية عن الوظائف العملية ليس واضحاً، دائماً، وأن الوظائف العملية لا يمكن "طمسها كلياً في تعبير فنّي استقلالي، وتكون النتيجة أن كلّ عمل شعري هو... وفي ذات الوقت، عرضٌ، تعبير وتوسل". ومهما يكن من أمر، فإن الوظيفة الجمالية تظل حاضرة في كلّ نشاطٍ عملي وتسود الوظيفة الاتصالية النقلية. ولسيادة الوظيفة الجمالية على الوظيفة النقلية، فإنها تغيّر طبيعة الاتصال ذاتها. لذا، يمكن لِموكارفسكي أن يقول، إن الوظيفة الجمالية "تنفي نفياً ديالكتيكياً" التوجّه الإخباري النقلي لوظيفة الاتصال الخاصة بالعلامات من دون نفي صفتها الاتصالية أو قدرتها على إرسال رسائل لغوية.

وقد رفض موكاروفسكي ومعه أعضاء آخرون في حلقة براغ اللسانية نظرة الصوريين الروس الأوائل الخاصة بالأدب كواقع مستقل، والمقاربة السوسيولوجية للأدب الخاصة بالنقّاد الاشتراكيين الواقعيين. وكما ذكر موكاروفسكي في كتابه: **دراسات في الجمالية** (*Studies in Aesthetics*): "من دون توجيه من علم العلامات، سيظل المنظِّر يميل دائماً إلى اعتبار العمل الفني مجرد إنشاءٍ صوري، أو كتفكير مباشر لتصرّف المؤلّف، النفسي أو الفيسيولوجي، إمّا في الواقع المميّز الذي يعبّر عنه العمل، أو في الأوضاع الأيديولوجية، الاقتصادية، الاجتماعية أو الثقافية لبيئة ما". وهذا سيؤدي بالمنظِّر إلى التعامل مع عملية تطور الفنّ على أنها سلسلة متتالية من التحوّلات الصورية أو إلى تجاهل عملية التطور (كما تفعل بعض مدارس الجمالية النفسية)، "أو إلى تصوّرها انعكاساً سلبياً لعملية خارجة عن الفنّ").

عوضاً عن ذلك، أشار موكاروفسكي إلى أن الشعر والأدب، بعامةٍ، يتطوران عبر سلسلة من البُنى (السياسية، الاقتصادية، الأيديولوجية، الأدبية)، تتبدَّل مع الزمن، ولا

تكون عناصرها منفصلة واحدها عن الآخر، ولكنها تشكل بنية ذات مستوى أعلى، بنية من البُنى ويكون لها تراتبية (هرمية) خاصة بها مشادة على عناصرها السائدة. وتختلف بنية البُنى هذه عن نظام الأنظمة تينيانوف (Tynyanov) من ناحية أن موكاروفسكي بنظريته العامة المتعلّقة بالعلامات، وفّر شرحاً للآلية التي تجعل التفاعل بين الأنظمة الثقافية المختلفة ممكناً. وكما ذكر جوريج سترايدر (Jurij Striedter) في كتابه: **البنية الأدبية والتطور والقيمة** (*Literary Structure, Evolution and Value*) "يقدّم رواية للعمل الأدبي، لا بوصفه سلسلة من العلامات اللغوية موضوعة لهدف الاتصال الفني، وإنما بوصفه بنية من المعاني تجمع من قِبَل المتلقي استناداً إلى هذه العملية الصنعية وبعونٍ من القواعد التقليدية". وليس إلا تلك البنية من المعاني بقادر على الصيرورة الشيء الفعلي للتأمل والتقييم الجماليين (وبالمفردات البنيوية التشيكوسلوفاكية، نقول "الشيء الجمالي") (Striedter, 1989, p. 93). وكما لو أنه كان يتوقع نظريات علامات مستقبلية، قدَّم موكاروفسكي آلية للبحث في العمل الأدبي عندما قال: "ليس إلا وجهة النظر العلاماتية تسمح للمنظّرين أن يدركوا الوجود المستقل والديناميكية الجوهرية لبنية الفنّ، وفهم نشوءه وتطوره كحركة متأصلة، لكن في علاقةٍ ديالكتيكية دائمة مع نشوء وتطور ميادين ثقافية أخرى". والعنصر الرئيسي في تلك الآليّة هو السائد الديناميكي المعروض في مقال موكاروفسكي (**اللغة المعيارية واللغة الشعرية** (*Standard Language and Poetic Language*) (1932)، عندما قال:

"العنصر السائد يضفي على العمل الشعري وحدته، وعلى كلّ حال، هذا نوع من الوحدة وُصف في الجمالية بأنّه "وحدة في تنوّع" (Unity in Diversity)، وحدة ديناميكية فيها يمكن للمرء أن يشعر، وفي ذات الوقت، بالانسجام وعدمه، مثل الالتقاء والتفرق. والالتقاء يحدّده الكفاح للسيادة، والتفرق تحدّده مقاومة الكفاح التي يمكن رؤيتها في الخلفية السكونية للمكوّنات غير المتحققة".

اكتشاف العنصر السائد يمكِّن الناقد الأدبي من تعيين قيمة العمل الأدبي. وخلافاً للنقّاد الماركسيين الذين اعتبروا العمل الأدبي مؤلّفاً من تمثيل أيديولوجي صحيح للبيئة الاجتماعية، رأى موكاروفسكي أن قيمة العمل الأدبي تَمْثُل في قدرته، المشادة على خروجه التجديدي الإبداعي عن التقليد والعرف الأدبيَّيْن، على تحدّي نظرة المجتمع كلها.

انظر أيضاً: Prague Lingustic Circle.

قراءات:

Dolezel, Lubomir 1982: "Mukarovsky and the idea of poetic truth".

Gandelman, Claude 1988: "The dialectic functioning of Mukarovsky's semiotic model".

Moked, G. 1988: "Objective features of test - analysis according go Mukarovsky: a brief survey and some critical remarks".

Mukarovsky, Jan 1977: *The Word and Verbal Art: Selected Essays by Jan Mukarovsky*.

Structure, Sign, and ----- 1978: *Function, Selected Essays by Jan Mukarovsky.*

Schwartz, W. 1989: "Some

remarks on the development, poetic range and operational disposition of Mukarovsky's term "semantic gesture"".

Striedter, Jurij 1989: *Literary Structure, Evolution, and Value: Russian Formalism and Czech Structuralism.*

Winner, Thomas 1987: "Text and context in the aesthetic theories of Jan Mukarovsky".

سلافاً إ. ياترمسكي (Slava I. Yatremski)

التعددية الثقافية (Multiculturalism)

يقول هنري لويس غيتس (Henry Louis Gates) إن هذا المصطلح "من الصعب تحديد حدوده"، على الرغم من أنه كان يشير، بصورة عامة، ومنذ ستينيات القرن العشرين إلى "المسائل الخليطة وغير المرتبة من أشكال التنوع الثقافي".

على ضوء ذلك الاعتبار، يعني المصطلح نمطاً من العلاقات البينية العابرة للحدود القومية بين ثقافات قطرين أو أكثر، أو يفيد، وبشكل أكثر تقييداً، الأبعاد الأوسع للهويات الثقافية المتعددة داخل حدود أمة بمفردها.

على الرغم من أنه يمكن النظر إلى العالم نظرة تفيد بأنه "مجزأ" قومياً، وإثنياً، وعنصرياً وجنسياً، فإنّه "متعدد الثقافات" في صلبه كما يدلّ على ذلك "اختلاطه وهجينيته" التي يمكن ملاحظتها بسهولة غيتس (Gates). وهكذا، يمكن اعتبار كلمة "التعددية الثقافية"، سواء كانت طموحة أو غامضة، بأنّ لها مرجعيّة متمثلة في الترافق الثقافي العابر القوميات ما بين أمّتَيْن أو أكثر.

وعادةً وليس كلياً، ركّز استعمال هذا المصطلح، بذلك المعنى، على دليل الثقافة الأدبية. والكتب التالية تجسّد بوضوح ذلك المفهوم، وهي: **عالم واحد، ثقافات عديدة** (*One World, Many Cultures*) (1992) لمؤلّفه ستيوارت هيرشبرغ (Stuart Hischberg)، وكتاب باربرا سالمون (Barbara Salmon): **أصوات أخرى مشاهد أخرى: قصص قصيرة من أفريقيا، الصين، الهند، اليابان وأميركا اللاتينية** (*Other Voices, Other Vistas: Short Stories from Africa, China, India, Japan and Latin America*) (1992).

وفي سياق القرن العشرين، سياق تطور التاريخ العالمي كما دلت عليه الانفجارات السكانية عبر القارات والإدراك العام لتزايد عدد الدول القومية وضع تفوق "التقليد الغربي موضع الشكّ، وأعيد تقييمه بغية الاعتراف" "بإرث الشعوب المختلفة وثقافاتها" ودمجها (Dasenbrock, 1992).

وهكذا، صار تركيز هذا الاهتمام الجديد على ما هو عالمي، ودولي، وشامل، مما فرض إعادة نظر في وجهات النظر الفكرية، والسياسية، والاقتصادية والاجتماعية لوعي الفروق الملاحظة وما هو مشترك بين الشعوب والثقافات واحترامها.

وتمثل الرمز الرئيسي، على المسرح العالمي، لمعرفة ذلك الواقع الجديد في نصف القرن منذ حرب (1939-1945) (1945-1995). بشكل بارز، في إنشاء الأمم المتحدة وبجمعيتها العامة ومجلس الأمن، وفي بنى متعددة أظهرت فيها تلك المؤسسة حضورها وعملياتها العالميين، نذكر: منظمة الأمم المتحدة للتربية، والعلوم، والثقافة (UNESCO)، ومنظمة الصحة العالمية (WHO)، ومنظمة الطعام والزراعة (FAO)، ومنظمات أخرى. وميثاق الأمم المتحدة يشهد على هذه الظاهرة الأخيرة، ظاهرة التعددية

العالمية المتجلية في بيانها عن أهدافها في حفظ السلام والأمن الدوليين، وفي تطوير علاقات الصداقة بين الدول، وتحقيق التعاون في حلّ المسائل الدولية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية والإنسانية. وهناك عوامل أخرى أسهمت في وقع التعددية العالمية، نذكر، على سبيل المثال، نشوء اتجاه نحو اقتصاد عالمي بوصفه محفزاً مساعداً وقوياً لتوليد الحاجة لتوسيع النظرة إلى مفارقة للتقلص العالمي على مستوى الجغرافيا السياسية.

لم ينج ذلك المجهود الدولي الشامل من الانتقاص من قدره الذي تمثل في ردّ الفعل على ما صار يوصف بأنّه زوال "مجموعة مبادئ المعرفة الغربية التقليدية" والقيم، وبالتالي زوال مبرر وجود (raison d'être) الأمم الغربية وثقافتها. وقد ناقش آلان بلوم (Allan Bloom) هذه القضية بقوة في كتاب **انقفال العقل الأميركي** (*Closing of the American Mind*) (1987).

بذكره ما دعاه "تفكك الجامعة" (كرمز للثقافة) الذي يرجع إلى الافتقار العمومي "للتضامن في سبيل الدفاع عن طلب الحقيقة"، سواء أكان ذلك في العلوم الطبيعية، أو العلوم الاجتماعية، أو في العلوم الإنسانية، فقال، مما قال: "ولى ذلك الزمن عندما كان التوقّع من النظرية العالمية عن الإنسان أن توحد الجامعة، وتسهم في التقدّم، مستخدمة العمق الفكري والإرث الأوروبيين مع حيويتنا". ورأى بلوم أن ما بقي للطلاب في المجتمع، هو الاعتقاد بأنَّ الحقيقة، كلّ الحقيقة، نسبي، معززاً بشعور بولاء لمفهوم للمساواة فارغ، لذا، فإنَّ التربية العالية خذلت الديمقراطية وأفقرت أرواح مواطنيها. غير أن دينش دوسوزا (Dinesh D'Souza)، في كتابه **التربية اللاليبرالية** (*Illiberal Education*) (1992) لم يعترض، في نظرته الأقل جزماً، على إدخال الأعمال الثقافية للأمم غير الأمم الغربية، إلا أنه يحذر من فرض عقائد كعوامل في عملية انتقاء مثل تلك الأعمال ودرسها، وكذلك ينبه محذراً من التحريفات غير النقدية للثقافات الغربية في زيّ قواعد منحازة.

ولمواجهة ما تتضمنه مثل تلك النظرات، كما تتضح في القول المأثور لصول بيلو (Saul Bellow) التالي: "سأقرأ إنتاج الزولو (Zulus) بعد أنْ ينتجوا تولستوياً (Tolstoy)، فإنَّ الحاجة هي إلى موقف دافع عنه دايفد أرونسون (David Aronson) في كتابه **تعليم التساهل** (*Teaching Tolerance*) (1994) بوصفه "القيمة المركزية والمعرفة" للعلاقات الاجتماعية والثقافية، لأنه بحسب قوله "إذا كان التساهل يتطلب حداً أدنى من احترام حرية كلّ واحد منا، فإنّه يقدم رؤية جوهرية عن الحياة الجيدة. حياة النمو الشخصي، والثراء في الخبرة، وتكريس لنضال الآخرين، والعفوية، والفرح، والمعارضة المخلصة للجهل والمتاجرة بالمخاوف، ذلكم ما نريده لأطفالنا ولأنفسنا. نحن هنا لمرة واحدة فقط، ومن ضيق النظر والغفلة ألا ننظر حولنا".

وعلى أية حال نقول، إنّه، مهما بدا معنى مصطلح "التعددية الثقافية" المتقدم قوياً ومقنعاً، فإنَّ ذلك التعريف تعرّض لمنافسة ولتقييم من تركيز أساسي للاهتمام في استعماله الناشئ الحديث الواسع الانتشار.

والواقع هو أن ذلك المصطلح وظف في الولايات المتحدة بمعنى محيط أثار جدلاً قوياً. فقد صار مصطلح "التعددية الثقافية، كما وصفه كارلوس كورتيز (Carlos Cortes) الكلمة "M"[3] الكليّة الحضور، والمحتفى بها غالباً، والمستجوبة في أغلب الأحيان" (1994).

(3) احتفظنا بالحرف M الذي يرمز للمصطلح Multiculturalism عوضاً عن ترجمته إلى اللغة العربية التي قد لا تفيد القارئ (المترجم).

وكتاب هيرش (E. D. Hirsch) **معرفة القراءة والكتابة الثقافية: المعرفة التي يحتاجها كلّ أميركي** (1987) احتوى على إشارة عابرة فقط إلى "التربية المتعددة الثقافة" ومن دون تعريف. وبعد ستة أعوام نجد في الطبعة الثانية لكتاب **قاموس معرفة القراءة والكتابة الثقافية**[4] (*The Dictionary of Cultural Literacy*) (1994) تعريفاً واضحاً "للتعددية الثقافية" بأنها "النظرة المعتبرة أن ثقافات المجتمع المتنوعة تستحق احتراماً متساوياً واهتماماً بحثياً على قدم المساواة"، وعيّن مكانها في الولايات المتحدة في السبعينيّات والثمانينيّات والتسعينيّات من القرن العشرين. فكان الاستعمال الثاني للمصطلح، بشكل أساسي، ناشئاً من مصالح قطاعات معينة في الجامعات الأميركية وفي مجال التربية، وذلك بغية توفير نوع من مظلة ثقة للبحث في التنوع الأثني، والتعددية من قبل المجموعات المختلفة، مثل الأميركان من أصل أفريقي والأميركان من أصل مكسيكي، والأميركان من أصل آسيوي، والأميركان من أصل أسباني أو برتغالي، والأميركان الأصليين، والخليعيين والمثليات، وكذلك للتعبير عن الاهتمام بتعريف أكثرية المجتمع، بالهويات الثقافية للفرق، والجنس، والاثنية، والميول الجنسية الموجودة الآن والتي كانت في التاريخ.

وبنظرة جدية نقول، إن السعي لتلك المعرفة الأوسع داخل مجتمع ذي ثقافات متنوعة ومتزايدة لا بدّ أن تكون نتيجته إعادة تفكير عميقة بفكرة بتقليد ثقافي مسيطر حتمي موجود في مجتمع وبالوسائل التي أدت إلى صحة السيطرة التي استمرت بواسطة التاريخ، والتربية، واللغة، والسياسة، والطبقة والقيم. وقد تركز داخل المجتمع الأميركي ادعاء (ورافقه ممارسات واضحة نجمت عنه) امتدّ إلى حرب 1939-1945 وبعدها قام على الفكرة المفيدة أنه، بالرغم من أن الثقافة الأميركية اعتبرت جغرافياً وتاريخياً نسبة إلى المناطق، فإنّ أهم القيم والتأثيرات الموجودة في صلب تلك الثقافة قد تولّدت وصدرت من نيو إنجلاند (New England) والساحل الشرقي الأعلى، أو عما عبر عنه سيمونسون (Simonson) ووكر (Walker) (1988): "هناك انحياز أبيض، ذكوري، أكاديمي، في شرق الولايات المتحدة، وهو انحياز ذو مركزية أوروبية" كان موجوداً في "مفهوم الثقافة الأميركية".

وكما طبّقت صورة "الوعاء المذيب" (Melting Pot) على الطريقة التي بها تمّ امتصاص مجموعات مختلفة من المهاجرين في أمة جديدة وتطويرهم هوية جديدة مشتركة، فإنّ الثقافة، وخاصة الثقافة الأدبية صار لها وصف نظير وهو واضح في استعمال كلمة "المجرى الرئيسي" - وهي صورة تردّدت طويلاً في دراسة الثقافة الأميركية وإنتاجها، ذلك ما قاله بول لوتر (Paul Lauter) في إشارته إلى "آداب أميركا" (1990). وسرعان ما أشارت الصورة إلى تهميش الأفراد، والجماعات، والأعمال، كما يتبيّن ذلك في عبارات مثل "كُتّاب اللون"، و"معظم الكاتبات من النساء" وكُتّاب المناطق أو الكُتّاب الاثنيين. وفي الثلاثينيات والأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين استعمل كتاب مدرسي مبسّط في الكليات والجامعات لدراسة الثقافة الأدبية وهو: **الكتاب الأميركيون الكبار** (*Major American Writers*)، واحتوى على 40 مؤلّفاً من الذكور ومؤلّفتين من النساء، في مساحة

(4) معرفة القراءة والكتابة ترجمة لكلمة Literacy في اللغة الإنجليزية، وهي ترجمة حرفية لا تفيد إذا لم نفهمها على النحو التالي: القضاء على الأمية (الثقافية، هنا، طبعاً) (المترجم).

2000 صفحة، وذلك "لأنهم يشكلون صميم الأدب القومي"، أو "المجرى الرئيسي". وهذا يتعارض مع كتاب مدرسي أكثر تبسيطاً صدر في التسعينيّات، وهو: مربّع **المقتطفات الأدبية المختارة من الأدب الاميركي** (*The Health Anthology of American Literature*).

وتألف من مجلّدَيْن وصفحات تعدّ 6000 تشتمل على مختارات من بضع مئات من المؤلّفين مثلوا "بقدر ما أمكن من الكمال الثقافة المتنوعة للولايات المتحدة" منذ أول زمانها إلى أحدثه، واحتوت على "عدد كبير من النصوص الأدبية المفقودة، أو المنسية، أو المقموعة"، وعلى "أعمال إنجازات أدبية مشادة على مبدأ "كيف كان النصّ يتعامل مع المشاغل المركزية في الفترة التي كتب فيها، وأيضاً، التطور الإجمالي للثقافة الأميركية". ويوضح الكتاب شارحاً الصور الحديثة أكثر مما فعل تعبير "المجرى الرئيسي"، وذلك يظهر في توظيف تعابير من قبيل "الفسيفسائي" (Mosaic) و"المضرب" (Quilt) دالاً على صفة الأجزاء الخاصة لتلك الصور وعلى صفتها الكلية.

وتتضح شدّة الجدل النزاعي الذي أحدثه الاستعمال الثاني لكلمة "التعددية الثقافية" في مقدار الهجوم الفكري الذي تعرض له التأكيد الجديد، والذي اعتبره إضعافاً للمعرفة الجوهرية وللقيم، نذكر على سبيل المثال، آرثر سكيليسنجر (Arthur Schelesinger) في كتابه **تفكيك أميركا** (*The Disuniting of America*) (1991). وتجلى ذلك الاستعمال، أيضاً، في الخطوات العلمية التي اتّخذت، رسمياً، لإحباط النتائج المتضمنة في ذلك التصوّر، مثلاً من قبل مجلس إدارة مدرسة ليك كاونتي (Lake County) في فلوريدا التي تبنّت في العام 1994 سياسة تطلّبت من معلمي المدارس العمومية "أن يغرسوا في طلابنا تقديراً لارثنا وثقافتنا الأميركيين مثل تقديرنا للشكل الجمهوري لحكمنا، وللرأسمالية، ولنظام المشاريع الحرة، والوطنية، وللقيم العائلية القوية، ولحرية الدين، ولقيم أخرى أساسية، هي أعلى من الثقافات الأجنبية أو التاريخية الأخرى" (Jacobs, 1994). لذا، ليس بالأمر المفاجئ، كما أشار غيتس (Gates) إلى أن "التعددية الثقافية" تكون ذات مذاق "حلو أو مرّ بحسب انحيازاتكم العاطفية".

انظر أيضاً Cultural Studies.

قراءات:

Brenkman, John 1993: "Multiculturalism and Criticism".

Erickson, Peter 1991: "What Multiculturalism Means".

Franklin, Phyllis, ed. 1993: "Multiculturalism: The Task of Literary Representation in the Twenty-First Century".

Graff, Gerald, and Robbins, Bruce 1992: "Cultural Criticism".

Kaetz, James P., ed. 1994: "Multiculturalism and Diversity".

Leitch, Vincent B. 1994: "Cultural Studies".

Lynch, James 1993: *Multicultural Education in a Global Society.*

Simonson, Rick, and Walker, Scott, eds 1988: *Multicultural Literacy.*

علم الموسيقى والثقافة (Musicology and Culture)

يؤرخ **قاموس أوكسفورد الإنجليزي** بالقول، إنّه مصطلح، أول ما كان التعرف عليه في 1919.

ويعرض القاموس للاشتقاق اللغوي له من Musicology الفرنسية، لكن التصوّر، ومن دون شكّ، قد تمّ اشتقاقه من Musikwissenschaft الألمانية، وبشكل بارز من مقالة مجلة ألمانية واسعة النفوذ نشرها غيدو آدلر (Guido Adler) في العام 1885، وحملت عنوان (مترجم) هو: "مدى، ومنهج، وهدف علم الموسيقى" (Bujié, 1988). ووضع آدلر تمييزاً بين الموسيقى التاريخية والموسيقى المنظمة، وتهتم إحداها بما يمكن أن يدعى "الوقائع"، كتعبير ملائم (ودعاه آدلر "تاريخياً")، أما الأخرى فإنّها معنيّة ببنى الموسيقى ذاتها، وبالمقاربات الجمالية، والتدريس، والإثنوغرافيا (وكتب آدلر عن "المبادئ المسيطرة في فروع الموسيقى المفردة"). وفي تعريفه للتعبير، آثر **قاموس أوكسفورد الإنجليزي** وضع استثناء، فذكر ما يلي: علم الموسيقى هو بحث في الموسيقى "غير تقنية الأداء أو التأليف".

غير أن معظم الذين ليسوا بموسيقيين يفترضون أن تقنية الأداء أو التأليف هي المنطقة الأساسية للبحث في الموسيقى، ولذلك، يجب أن تكون الموسيقى في المحيط الخارجي ومعنية بالرضى الذاتي. وعلى العكس من ذلك، كانت الموسيقى، بدءاً من التحليل النفسي إلى الدراسات المتعلّقة بالجنس، بمثابة مقياس للفكر النقدي. وكان لأمبرتو إيكو (Umberto Eco) عذره عندما ذكر في كتابه: **نظرية في علم العلامات** (*A Theory of Semiotics*) (1979) أن علم العلامات، ويمكن إضافة البنيوية عموماً، قام على طرق من التفكير والتنظير كانت مألوفة في علم الموسيقى لقرون.

ولا ريب في أن القرن العشرين كان الزمان الذي حصل فيه فحص شخصي دقيق في أوساط المفكرين رداً على تصدّع الثقافة على الخلفية الثابتة للإرث الثقافي.

وكانت قد حدثت من قبل، تلك التداخلات في الأساليب الموسيقية. ففي أوائل القرن السابع عشر وقع نزاع مرّ بين التقليدية المتخندقة في التأليف الموسيقي والحداثة ذات الرؤية التي أخفقت في إرساء السابقة التي تنبأت بها. [وفي أواخر القرن الثامن عشر مارس الحداثيون] ونذكر منهم، اليوم، هايدن (Hydn) وموزارت (Mozart) قبل جميع الآخرين [الكتابة الباروكية[5] (Baroque) بمن فيهم باخ (Bach) وهاندل (Handel) مستمدين إياها من الكتابة الموجودة في العقل الثقافي الشعبي، كما عكسها علم الموسيقى في ذلك الزمن. وقد فقد الناس الكثير من اهتمامهم بالموسيقى القديمة، وبلغ العطش لجديدها ذروته. وعاد القرن العشرين ليكون مختلفاً من جديد. وعلينا أن نأخذ بعين الاعتبار حقيقة وجود ثقافتين لعبتا دورين لمدّة طويلة مذهلة-فهناك من استمع لسكونبرغ (Schoenberg) وهناك من استمع لراسمانيوف (Rachmaninov)، ونذكر هذا بطريقة رمزية، وكما يضع الإنسان الفنّ البصري التجريدي والتمثيلي جنباً إلى جنب. وليس ذلك سوى نظرة إلى "الفنّ العالي" الموسيقي للقرن، وعلى

(5) الباروك (Baroque) أسلوب فني ومعماري يتميز بالأشكال المنحنية والزخرفة. وقد شاع في أوروبا ما بين العام 1550 وأواخر القرن السابع عشر وقد تأثرت الموسيقى بهذا الأسلوب الزخرفي (المترجم).

نتاجه، فقط. وما يجب علينا أن نحسب حسابه، أيضاً، وقع التكنولوجيا التي أثارت مسألة من "يستعمل" الموسيقى المدروسة، وكيف يكون إنتاجها (من قبل مؤلّفين ومؤدين) وكيف تدار، وذلك وبكلّ تأكيد، جزء من علم الموسيقى الحديث، على الرغم مما ذكر **قاموس أوكسفورد الإنجليزي**.

المغفّلون السذج يلقون بتشابيه سهلة بين الفنون، لكن لن يكون هناك ضرر من تسجيل مقدار انعكاس القرابة بين اتجاهات ثقافة القرن العشرين، عموماً، في موسيقى العصر، ويمكن القول، بواسطة تلك الموسيقى أحياناً، فنذكر: التعبيرية، والمستقبلية، والدادا[6]، ومذهب الحدّ الأدنى[7] فهذه والأفكار الكبرى الشبيهة بها، أفكار الحداثة المبكرة، والحداثة، والتعبير الفني ما بعد الحداثي هي مفاهيم كانت مألوفة في علم الموسيقى مثلما كانت في أي ميدان آخر من ميادين التاريخ الثقافي. وكان أحد المظاهر الفاتنة في عصر التصدع الذي قام على ما دعاه كريستوفر بتلر (Christopher Butler) (1994) انسحاباً من اللغات الاجتماعية" متمثلاً في كيفية اندفاع كلّ موجة خلاقة، بوصفها قوة توحيدية، واكتساحها الفنون المختلفة. وكانت إحدى علامات ذلك، الواضحة، بعض التخالفات المعروفة العالية لبعض الناس الفعليين سكونبرغ (Schoenberg) كاندنسكي (Kandinsky) أو لبعض ذوي النفوذ والتكيف جويس (Joyce) بيريو (Berio). والمثير، بالنسبة للمهتمين بالنظرية الثقافية، كان الإجماع على المفردات النقدية الحاسمة والمطامح التصوراتية. ويستطيع الموسيقي الحديث أن يقرأ تاريخ ونظرية، لنقل، الفنّ المعماري ما بعد الحداثي، ولن يجد صعوبة في فهم النقاط العامة تحت الدرس، والمواقف المتخذة، والمطامح الأساسية.

قبل التعليق على الاتجاهات العامة لعلم الموسيقى، هناك ثلاثة أمور إضافية مساعدة مهمة لا بدّ من الإعراب عنها.

أولها، هو أن الموسيقى، بمعنى تاريخ موسيقي "محض" ستظهر، هنا، كرأي جدلي، وليس كفكرة مركزية. وقد نشأت الموسيقى، بهذا المعنى من غموض في اللغة الإنجليزية، على شكل موجة من البحث الموسيقى التاريخي، وبخاصة، في أميركا، في الثلاثينيّات والأربعينيات مؤسسة تقليداً استمر إلى يومنا. فعلى سبيل المثال، نذكر كتاب لانغ (Lang) **الموسيقى في الحضارة الغربية** (*Music in Western Civilization*) (1941) الذي كان خطوة مهمة، وجزءاً من مجموعة مهتمة مثل أوستن (Austin)، بوكوفزر (Bukofzer)، غراوت (Grount)، وريس (Reese) ، ساكس (Sachs) وسترنك (Strunk). وما افتخر به هؤلاء ومعهم كثيرون من أصل أوروبي هو المقاربة العلمية في كتابة تاريخ الموسيقى متناولين مواضيع أساسية - الأصول، المشابهات، الحقب، الاستمرارية، ونظرية "الرجل العظيم" (وهي نظرية جنسية فريدة نوعها)، نظريات التقدم، والنمو، والتطور، والنشوء (Allen, 1962). وكان تجميع ما صار يعرف بالموسيقى التاريخية الكلاسيكية هائلاً. فانظر إلى التسلسل من البنية الشكلية الصغيرة للطبعة الخامسة لكتاب: **قاموس غروف الخاص بالموسيقى والموسيقيين** (*Grove's*

(6) دادا (Dada) تعني حركة في الفنّ والأدب الحديثين رفضت معايير وقيم المجتمع واقترحت التعبير غير المقيّد في السلوك وفي الشكل الفني (المترجم).

(7) مذهب الحدّ الأدنى (Minimalism) نوع من الرسم التشكيلي والنحت تستعمل فيهما الأشكال والألوان والمواد الأساسية فقط (المترجم).

(*Dictionary of Music and Musicians* في العام 1954، حتى العام 1980، وإلى قاموس غروف الجديد المؤلف من 20 مجلداً وذي البنية الكبيرة. ولم يقتصر الأمر على كتابة تاريخ الموسيقى، وإنما شمل، أيضاً، تحرير ونشر الموسيقى القديمة منذ حقبة القرون الوسطى إلى ما بعدها، وشكل ما يمكن أن يوصف بأنّه انفجار معلوماتي زلزل أرض الموسيقى. وقد ظلت بمثابة التحصيل الحاصل تلك الحركة المتقدمة الجميلة التي تمثلت في إعادة إكتشاف العقل الموسيقي الحديث فصارت المكتبات مليئة بالمؤلفات من العصور السابقة، إلى أن ظهرت أصوات احتجاج في السبعينيّات (1970) والثمانينيّات (1980) (Kerman, 1985). فقد طرح السؤال عن الغرض من إنتاج أكداس من الموسيقى المطبوعة من قبل ألوف الطلاب الجامعيين المتخرجين والأساتذة في مجرى حياتهم، ولا يوجد أحد ليغنيها، أو يلعبها أو يسمعها؟ وقد انضمّ إلى مجموعة المرتابين المنظرون الموسيقيون لأنهم يعرفون قيمة البحث في البنية الموسيقية والأثر الموسيقي (الذي يستغرق وقتاً طويلاً، ويتصف بالتحدي الفكري والموسيقي) ولأن ميلهم الطبيعي هو الاهتمام، بشكل رئيسي بالموسيقى المعاصرة والأخيرة، وبالفنّ "الحيّ". وخلال الفترة الأخيرة، صار التعبيران "عالم الموسيقى التاريخية" و"المنظّر" بمثابة شتيمتين، على الرغم من ظهور ما يخالف ذلك في الوقت الحاضر، كما سيلاحظ أدناه. وليس من الظلم القول، إنّه يوجد، على الأقل، بعض من الأعمال مما يدعى الموسيقى "المحضة" يقوم به من ليس لهم مهارة أو من هم حائزون على القليل منها، وذلك في مجال التأليف، أو الأداء أو الإسهام بفهم نقدي للموسيقى ذاتها. وهكذا نرى أن النقاش ليس ثانوياً، وإنما هو نقاش فني، ولم يكن مفاجئاً أن توضع الموسيقى التاريخية من تلك النواحي، موضع الدفاع.

ثانياً، إذا كان يمكن للإنسان أن يتدرب على الانقسام سكونبرغ/ راشمانينوف (Rashmaninnov /Schoenberg) في داخله، فإنّ الانقسام الحقيقي الواقعي ظهر في الستينيات (وجذوره ظهرت بعد حرب 1914-1918 عبر تطور التسجيل الموسيقى والإذاعة الموسيقية) عندما صارت الموسيقى الشعبية إنتاجاً واسعاً، وبدأت، مثل الدراسات الخاصة بالأفلام انظر كريستيفا (Kristeva) في تطوير مبادئ بحثها وتفكيرها النقدي الخاص. فبدءاً من البيتلز (Beatles) إلى مادونا (Madonna)، اكتسحت ظاهرة جديدة العالم، وفاقت كثيراً وقع فرق الجاز (Jazz)، وسونغ (Swing) والدندنة الموسيقية، وموسيقى أفلام هوليوود (Hollywood) والأذواق الموسيقية الأخرى التي كانت، وبحقّ، موسيقى شعبية. كان هناك نوعان من الموسيقى الغربية في القرن العشرين، وقد صار مصطلحا الموسيقى الشعبية والموسيقى الكلاسيكية يردان بسهولة إلينا لدرجة لم تعد الثورة التي مثّلاها تخطر على البال بسهولة، وكان يعادلها منذ قرون قليلية، مصطلحا "المدني" و"الديني" اللذان لا يجد لهما القاموس الحديث أي نفع في الوقت الحاضر، وما تعتبره الأكثرية العظمى من الناس في العالم موسيقا (هم) ليس له مكان في علم الموسيقى، وحتّى، لدى الاختصاصي هناك الكثير من خطوط التحويل.

ثالثاً، نقول، متابعين ما دعوناه "التقسيم الحقيقي" في الموسيقى الغربية، إن الموسيقى، في أواخر القرن العشرين، نشرت شبكتها على الثقافات غير الغربية. ويمكن أن يحصل الإنسان على انطباع مفيد من مصادر عديدة، أن الموسيقى الإثنية، وهي جزء من "الموسيقى المنظمة" اخترعها رجل واحد وظلت مدينة له بيتر سيغر (Peter Seeger)، ومع ذلك نقول، إنّه في عصر الانتشار الواسع للديمقراطية، والاتصالات، والرحلات، والهجرة، لا مفرّ من أن تزهر الأنثروبولوجيا موسيقى إثنية في البساتين الأكاديمية وداخل الأنثروبولوجيا،

وهنا نقع، أيضاً، على التناقض المتوقع الذي يشبه ما بين علم الموسيقى التاريخية والنظرية، والذي نشأ بين معسكر السياق، ذي التوجّه النفسي والمنهجي والبحث الموسيقي في الثقافات الأخرى ذي التوجّه البنيوي، واستمرت المناظرة، وكان العامل الثابت فيها متمثلاً في الاقحام. إذ أنَّ درس تأثير موسيقى سكان بالي (Bali) على دبسي (Debussy) شيء، وشيء آخر (انظر Canon) دراسة، لنقل، عالم المواعظ الموسيقية النهضوية السوداء غير المدونة في معظمها التي كانت في منتصف القرن، في منتصف الثلاثينيات، حيث يجد الباحث الأبيض الذي يعتمد على "التاريخ الشفهي" بمقدار استثنائي، معظم الأبواب مغلقة بإحكام.

لقد تمّ اختبار التأثير العلمي البيني على صعيد النظرية الموسيقية، في وسط علم الموسيقى. فالسلوكية، في العام 1956 عرضت كتابها المدرسي عن الاستحواذ الموسيقي على علم المعلومات (Meyer, 1956).

والعقلانية، انظر تشومسكي (Chomsky) أوحت بشعبية جديدة للفكرة المفيدة بأن الموسيقى هي "لغة" هرمية (Bernstein, 1976)، وطوّر علم علامات الموسيقى (انظر Semiotics) خلال السبعينيّات والثمانينيّات ليصير نظرية موسيقية عالمية، مبنيّة على النموذج السوسيولوجي الثلاثي الذي وضعه ش. مولينو (Molino)، وهو: القطب "الشعري" (جميع مظاهر الإنتاج) وقطب الإحساس (جميع مظاهر الاستقبال)، والقطب "الحيادي" الذي ينقش البنى الجوهرية (Nattiez, 1990). ولا ريب في أن النظريتين الموسيقيتين التحليليتين المسيطرتين في الأزمنة الحديثة هما مظهران للبنيوية (Dunsby and Whittall). فمن جهة، هناك تحليل موسيقي بنيوي مشاد على نظريات وتقنيات هاينرش سكنكر (Heinrich Schenker) الذي صيغت أفكاره وفقاً لعبقرية دوركهايم (Durkheim) – فرويد (Freud) – سوسور (Saussure) أوائل القرن العشرين، على الرغم من أن المرجع الذي أشار إليه سكنكر كان غوته (Goethe) والفلسفة المثالية ما بعد الكنتية. وصار التدوين السكنكري العملة اللغوية المشتركة للبحث الموسيقي النقدي. وإذا نظر إلى ذلك من الطرف الخاطئ للتلسكوب، فإنّه يبدو مماثلاً لبنية شجرة تشومسكي، وأن اعتبار المتشابهين، قواعدياً – وعلاماتياً، في الموسيقى واللغة بمثابة قريبين بعيدين ليس بالأمر الغرضي (انظر Jacobson). ومن جهة أخرى، خلقت الموسيقى الجديدة، في القرن العشرين تحديات جديدة، واجهها آلن فورت (Allen Forte) بوضوح، فكتابه عن بنية درجة النغم سيطر على الميدان منذ العام 1973 إلى ما بعده. لقد طوّر فورت إجراءات دعيت "تحليل طبقة النغم" عبر تكييف في نواح من نظرية الفئة في الرياضيات لتنطبق على مسائل فهم البنية الإيقاعية التناغمية في التأليف "الضعيف" في أوائل القرن العشرين، وفي مجموعات أخرى. فلا يوجد في علم الموسيقى من ينكر وجود فجوة فكرية قوية بين المشاريع، مثل **البستان الجديد** (*The New Grove*)، ومشروع بيل لفورت (Forte's Yale Project) في السبعينيّات والثمانينيّات الخاص ببناء كيان أساسي للبحث قائم على نظرية الفئة الرياضياتية. ولهذه، جميعها، صفة واحدة واضحة مشتركة، ألا وهي: من دون الكمبيوتر، لم يكن ممكناً لأي منها أن يحدث، كما كان.

ولّدت تلك الحركات اتجاهات جديدة، ظهرت كردود فعل، بل كشكاوى، وقد كان ممكناً أن تتحول إلى تطوّرات، مهما كانت تدميرية. أولاً، ظلت الموسيقى، حتى وقت متأخر، المنطقة التي تعرف بالمنطقة الحرة

للجنس، أي منطقة السيطرة الذكورية. وانطلاقاً من نفاد الصبر المتوقع من المنظر وليس من العالم الموسيقي المؤرخ، أشعلت ماكلاري (Mcclary) القضية كلها عندما قالت:

"يعلن علم الموسيقى، بصورة شديدة الحساسية، عن مسائل ذات دلالة مشتركة، بأنها خارج حدود المنشغلين في البحث المشروع. فقد قبض على السيطرة العلمية الثقافية على دراسة الموسيقى ومنع طرح أكثر المسائل جوهرية والمختصة بالمعنى".

غير أن الحركة النسوية هي التي سمحت لي بفهم السبب الذي جعل ذلك العلم راغباً في عدم اعتبار تلك المسائل قضايا، ولماذا احتاجت النساء للتحرّك إلى مركز الأبحاث ذاته المتعلّقة بالموسيقى (McClary).

ولم يذكر ذلك تسجيلاً لأمر سريع الزوال: فمؤرخو الثقافة في المستقبل لا بُدّ من أن يعرفوا عن النهايات النسوية (Feminine Endings)، وهم يخوضون في كتل الاقتباسات، والمقالات، والكتب التي كرّست وخصّصت لأفكار ماكليري، ومن ذات المناخ (Citron, 1993).

ومثل معظم الكاتبات اللواتي كتبن عن موضوعها، كانت ماكليري مدينة وبشكل واضح، لأبحاث أدبية نسوية قديمة ومؤسسة، وليس لعلم الموسيقى (انظر Feminist Criticism). لم تكن تلك المسألة الموسيقية مسألة استبعاد، أو نقول، لم تكن مسألة استبعاد وليس إلا، ونقصد بذلك، أن الموسيقى النسوية لم تكن تلعب أو تدرس، وأن الباحثات من النساء كنّ غامضات (ففي الكتاب الكبير: **الرفيق للفكر الموسيقي المعاصر** (*Companion to Contemporary Musical Thought*) أسهم 57 خبيراً بمقالات علمية، ولم تظهر فيه سوى أربع خبيرات من النساء فقط – انظر (Paynter et al 1992).

زبدة الحجة هي أنه إذا صححت ظواهر عدم التوازن، مهما كانت وسائل التصحيح، فإنَّ نموذج الموسيقى كلّه سوف يتغير، ليس، بالضرورة، إلى الأفضل، وإنما إلى نموذج آخر يمثل العدالة والثراء الثقافي. فكتاب **قاموس غروف الجديد الخاص بالمؤلّفات من النساء** (*The New Grove Dictionary of Women Composers*) هو سجل إخفاق ثقافي لم يكن خطأ المدافعين عنه، فهو كان مشروعاً بلا قيمة. ويبدو أنه كان من صفات الموسيقى من ذلك النوع والمتمثلة في نشاط أقلية مؤسساتية، تجاهل دروس النظرية النقدية بهدوء، والتي لم تدرس أبداً.

ثانياً، أدير ذلك النقاش الموسيقي، بالنسبة للحركات الجديدة، في بيئة موسيقية متحولة أدت إلى ظهور مصطلح علم الموسيقى في الأدب الجديد. والازدهار النظري الذي بدأ يخترق بالمؤسسة الموسيقية التاريخية دافعاً لها إلى التقهقر ما بين العام 1960 والعام 1985، والذي كان، كما سبق أن ذكرنا، في أساسه مشروعاً بنيوياً، وبشكل دائم، ضحية ممكنة للمذهب المضاد للصورية (انظر الصورية Formalism).

وقد يزعم بأنَّ ما احتاجه تراثنا الموسيقي، هو أن يؤول في السياق، وليس عبر شبكة من المناهج النقدية الباردة المعاصرة، وإنما كجزء من العالم الثقافي الذي نشأ فيه (انظر، مثلاً Kramer, 1990). هذا المقوم الذي هو دعوة إلى "نقد إنساني" يمكن للمرء أن يشهدها، الآن كحلة مستمرة وناحية في الثمانينيّات في أميركا، كان له أصل في النظرية الثقافية. وهناك مقوم آخر، وهو يتمثل في الاهتمام المتزايد بـ"السرد القصصي" الموسيقي بدا أكثر انسجاماً مع أبحاث البنية. انظر علم السرد القصصي (Narratology)، لكن مظاهره الرئيسيّة بدت إلى الآن، وبخاصة في أعمال كارولين

آباتي (Carolyn Abbate) (1991)، مجيزة لمقاربة للنقد، انطباعية رخوة، دعيت "مسكرة" و"ذات انبهار" لكنّها افتقرت إلى "الدقة". وهذان المقومان هما بمثابة وصفة لتجديد الموسيقى الحديثة، وربما، بمعنى "صياغة بنيوية" جديدة (انظر Giddens, 1973). وبكلمات أخرى نقول، لقد تراكب التحوّل البرغماتي الذي دعا إليه ماكلاري (McClary) وسترون (Citron)، مع آخر، أكثر أساسية، وتم تشخيصه. انظر أدورنو (Adorno) وهو الآن تحت المراقبة، وفيه يتجلى التقليد بصورة أكبر.

قراءات:

Abbate, C. 1991: *Using Voices: Opera and Musical Narrative in the Nineteenth Century.*

Bernstein, L. 1976: *The Unanswered Question: Six Talks at Harvard.*

Bujić، B. ed. 1988: *Music in European Thought, 1851-1912.*

Bulter, C. 1994: *Early Modernism: Literature, Music, and Painting in Europe, 1900-1916.*

Citron, M. J. 1993: *Gender and the Musical Canon.*

Dunsby, J. and Whittall, A. 1988: *Music Analysis in Theory and Practice.*

Kerman, J. 1985: *Musicology.*

Kramer, L. 1990: *Music as Cultural Practice 1800-1900.*

Lang, P. H. 1941: *Music in Western Civilization.*

McClary, S. 1991: *Feminine Endings: Music, Gender, and Sexuality.*

Meyer, L. B. 1956: *Emotion and Meaning in Music.*

Nattiez, J. J. 1990: *Music and Discourse: Toward a Semiology of Music.*

Paynter, J. et al. eds 1992: *Companion to Contemporary Musical Thought.*

N

اسم الأب (Name of the Father)

في التحليل النفسي اللاكاني، المجاز الأبوي الذي يؤسس للرمزي، وقوة فعل القانون الرمزي (Symbolic Law). القانون الرمزي سلبي ويفرض الحرمان وتوسل اسم الأب هو الذي يحافظ على حظر سفاح المحارم، ويلغي علاقة الطفل الأولية والمباشرة مع الأم من خلال فعل عقدة الأوديب. إبطال هذا الدال القاعدي أو كبته يؤدي إلى فجوة في العالم الرمزي ويشكل العامل الذي يفجر الذهان من وجهة نظر لاكان.

دايفد ماسي (David Macey)

قراءات:

Lacan, Jacques 19 5 8: "On a Question Preliminary to Any Possible Treatment of Psychosis"

____1981: *Le Seminaire de Facques Lacan. Livre Trois: Les Psychoses 1955-1956.*

علم السرد (Narratology)

نظرية عن السرد مبنية على مقدمات منطقية مستقاة من المدرسة البنيوية، وخاصة أعمال الأنثروبولوجي البنيوي الفرنسي كلود ليفي - ستراوس عن الأسطورة. فبالنسبة لليفي - ستروواس، كل الأساطير هي نُسخ عن مواضيع أساسية، وترتبط البنية السردية للأساطير إفرادياً ببنية كونية شاملة تكمن في أساسها كلها. والأسطورة هي نموذج/ مثال عن طريقة عمل هذه البنية الشاملة، والعلاقة بين الأسطورة والبنية الشاملة تشابه العلاقة التمايزية بين نظام اللغة من جهة والمنطوق الفردي من جهة أخرى كما تقدّم بها فرديناند دو سوسور (Ferdinand de Saussure). وفي هذا المنهاج، يكون "الميثيم/ الأسطوريم" (Mytheme) عنصراً من عناصر البنية الشاملة بإمكانه أن يتبدّى في سرديات أسطورية مختلفة. ويقرأ ليفي - ستروواس الأساطير مع إشارات متقاطعة في ما بينها في محاولة لإماطة اللثام عن العلاقات التي تبني السرد فيها بهيكلية معينة. وهو يطوّر من هذه العملية نظرية عن الوجود الجمعي لبعض العناصر. ثمّ يقترح بأنها سابقةٌ على نحوٍ ما للسرديات الأسطورية ذاتها، في شكل من أشكال اللا وعي الجمعي.

ومن الشخصيات الأخرى التي كان لها دور حاسم في تطور علم السرد فلاديمير بروب (Vladimir Propp)، وهو أحد دعاة الشكلانيين الروس. حيث حاول أن يحدد العناصر السردية المشتركة بين القصص الشعبية بطريقة تشابه الطريقة التي استخدمها ليفي- ستراوس. كما إنَّ كلود برايموند (Claude Bremond) هو أحد علماء السرد المتأخرين، كان يتبع خطى بروب عن كثب، مع أنه كان يحاول شرح لحظات الاختيار في السرد، وهي لحظات تبنيها علاقة من المخالفة عن الخيارات المطروحة.

إلا أنَّ البحث عن نظرية ذات تطبيقات شاملة يصبح أكثر إشكالية بالنسبة لأولئك الذين تابعوا خُطى ليفي-ستراوس وبروب. وقد حاول أ. ج. غريماس (A. J. Greimas) فعلاً أن يصل إلى قواعد/ نحو شاملة للسرد عن طريق نوع من التحليل الدلالي لتركيب الجملة (انظر أيضاً المدخل (Actant). ومن نقطة الانطلاق هذه، يمضي ليقدم تحليلاً لعملية ارتسام الشخصيات في الرواية. وبحسب غريماس، ترتسم الشخصيات في الرواية عن طريق الاستظهار التراكمي، حيث تكون العناصر المستظهرة هي الملامح المختلفة التي ترتبط باسم الشخصية في مراحل مختلفة من النصّ. وهو يحاول أن ينتقل من هذه العملية السيكولوجية التي يقوم بها القارئ إلى عملية تحديد للملامح التي تكوِّن الشخصية والتي تُقدَّم على نحو تحليلي ولذلك فهو يركِّز على إنتاج تحليل للنصّ تلعب فيه الوحدة السردية البنيوية دور الشخصية. وتقوم طريقته أساساً على قراءة الشخصية على أنها نتاج علاقة موضوعية بين الموقع النحوي للمُسند إليه من جهة، والأدوار الموضوعية التي تصفه وتعدِّل هويته من جهة أخرى. ومن المهم الملاحظة أن في نظريته ثمة علاقة خاصة شديدة التحديد بين التبدِّيات الفردية لهذه العناصر الموضوعية وبين التعرُّف التحليلي للشخصية. ويؤكِّد غريماس أن الانتقال من بنية سردية إلى بنية تحليلية يحصل عن طريق هذه العلاقة بالذات. وهذا يحصل عندما تسيطر الأدوار السردية (Actantial) على الأدوار الموضوعية وتتسلَّط عليها. وقد كان لاستعماله هذه العبارة الأخرى عواقب مهمة بالنسبة لتطور علم السرد بكليته. وهي تعني ضمناً أن هناك ليس فقط تعدداً في المستويات في أي نصّ أدبي معين بل أيضاً أن العلاقات بين هذه المستويات خاضعة لمجموعة واحدة من القواعد المُلْزِمة. ويكون الخطاب، بالنسبة لغريماس، هو الاحتمالية التي تنتج منها بعض الأدوار الموضوعية المحددة، وتكون القواعد التي تحكم هذه العملية معادلة للعلاقة بين "النظام اللغوي العام" (Langue) و"فعل النطق الفردي" (Parole). وفي تصوره، يفعل الفعل النصّي فعله في توحيد الإشكاليات المحددة للوحدة البنيوية السردية والدور السردي والدور الموضوعي. وهذا ما يقدِّم حالات تحليلية تعرُّفية شاملة من مثل المعاني والأفكار التي نربط بينها وبين شخصية معينة في الرواية. ويلعب الفاعل دور المجموعة المسيطرة/ الضابطة لأنه يلعب دوراً سردياً ودوراً موضوعياً في الوقت ذاته. وبهذا يستطيع الناقد، عن طريق تحليل الفاعل، أن يقوم بتحليل للبنية العلائقية التي تمتد عبر المستويات المُختلفة للنصّ. ويصف غريماس هذه العملية بأنها "فعل تحويلي". وهي تؤمن فرصةً للانتقال من حالة إلى أخرى من مستوى نصي إلى آخر. وتمدُّ هذه النظرية علمَ السرد تصوّر يمكِّن من التعامل مع العلاقات بين البنية السردية والبنية اللغوية. وقد حصلت تطوّرات أخرى كثيرة في هذا الميدان في ما يتعلق بتوسيع نظرية غريماس في هذا المجال. كما كان لغريماس بعض الأثر في علم السيمياء، وخصوصاً باعتبار أن إنتاجه

لعلم السرد يتوافق مع المفهوم السيميائي عن اللغة الواصفة/ التقعيدية (Metalanguage) بما هي تكون نظاماً من الإشارات بحدّ ذاتها. ومع ذلك، فلا تزال ثمة مشكلة لهذا النوع من النظرية، وهي تتمثل بالدور الذي يلعبه القارئ. ويبدو أن غريماس يفترض بداهةً أن موقع القارئ هو موقع بسيط موحَّد، ولكن هذه المشكلة تصبح أكثر حدّة بالنسبة لعلماء السرد الآخرين.

وبهذه الطريقة، على سبيل المثال، يقرأ المنظِّر البلغاري تزفيتان تودوروف (Tzvetan Todorov) رواية **العلاقات الخطرة** (*Les Liaisons dangereuses*) وفقاً لنموذج غريماس باستعمال المجموعات الثلاث من الوحدات البنيوية السردية على أنها العلاقات الأساسية بين الشخصيات في أي سرد معيَّن. وهكذا فإن المزيج الذي ينجم عن الرغبة والتواصل والمشاركة يحدد "قواعد العمل" المستخدمة في الرواية. فعلى سبيل المثال، إذا أحب شخصٌ شخصاً آخر، فستنصب اهتمامات الشخص الأوّل على جعل الشخص الثاني يبادله الحب. إلا أن تودوروف يدرك المشكلة الكامنة في تأمين الموضوعية في إنتاج مثل هذا الرسم. وقد نتج عن ذلك أنه ابتعد في أعماله اللاحقة عن هذا الموقع التأويلي، مع أن قصده كانْ لا يزال إنتاج نوع من القواعد/ النحو يكون شاملاً للعمليات السردية. وهو حاول أن ينتج لغة تقعيدية واصفة يمكن لها أن تقدّم توصيفات يمكن التثبت منها موضوعياً. وكأن من شأن ذلك تفادي النزعة لدى الناقد لإكراه النصّ على إنتاج المعاني المرغوبة، والتي يُعلن أنها لطالما كانت موجودة في النصّ. وتتكوّن هذه اللغة التقعيدية من ثلاثة "أصناف رئيسيّة". ويتألف الصنف الأوّل، "أسماء العلم"، من حالات المسند إليه النحوي، وإنما بدون خصائص داخلية. وينقسم الثاني، "النعوت"، إلى حالتين، الخصائص والشروط. أما الأخير، "الأفعال"، فهو صنف قادر على ثلاثة أنواع من الفعل: تعديل موقف؛ وارتكاب جريمة؛ ومعاقبة المجرم. وهذه الأصناف الأساسية الثلاثة تحوك النصّ في ومن خلال مجموعة من خمس كيفيات مبنية على التصنيف اللغوي لـ "المزاج/ الحالة النفسية". أما الكيفيات الخمس فهي "الإشاري" (الأحداث أو الأفعال التي حصلت فعلاً)؛ و"الإلزامي" (الواجبات القانونية التي يفرضها المجتمع)؛ و"المتمنّي" (أماني الشخصية)؛ و"الشَرْطي" (إذا قام أحد الشخوص بفعل ما، فسيقوم آخر بعمل آخر)؛ و"التنبؤي" (عند نقطة معينة من السرد سيحصل حدثٌ ما). وتكون المعاني التي يربطها القارئ ببعض الشخوص نتيجة العَطْف/ الوصل النحوي بين مواقع المسند إليه النحوي الخاصة بها وبين حالات المسند المختلفة بينها يتحرك النصّ خلال الصياغات التي يفترضها تودوروف. وهكذا يُكتسب الأثر الكلي لـ "الشخصية" عن طريق التداعيات التي تنتجها العلاقة بين موقع المُسند إليه المرتبط بشخصية معينة من جهة، وبين التنويعات في طرق الحبكة من جهة أخرى. وهو يشيِّد هذه اللغة التقعيدية برمتها بأمل أنه سيكون من الممكن ربط الأفكار المتحصلة من نظريته حيال البنية السردية مع البحث في البنية اللغوية. ويؤمل أن تكون النتيجة فهماً متكاملاً لعملية السرد ذاتها. إلا أنه، وكما يحصل مع الكثير من مثل هذه النظريات البنيوية أساساً من السرد، فليس ثمة محاولة تجري للتنظير للعلاقة بين القارئ والنصّ. فنظرية تودوروف تفترض ببساطة أن القارئ سيتمتع بالكفاءة لكَشْف البُنى والتراكيب.

وهناك منظِّر آخر يحاول أن يطور علماً للسرد منطلقاً من المقدمة المنطقية البنيوية وهو

جيرارد جينيت (Gérard Genette). وهو ينظُر للسرد من خلال العلاقات بين الترتيب السردي للأحداث في القصة (récit)، وبين التاريخ (histoire) وهو الترتيب الزمني للأحداث، وبين عملية السرد (narration) ذاتها. وهو يتفحص بدقة وعن كثب أصناف مواضيع التحليل من مثل الراوي ونوع الصوت أو وجهة النظر التي يستعملها الراوي في السرد، والعلاقة بين الراوي والمروي. وبالنسبة لجينيت، إن السرد هو ناتج العلاقات بين هذه العناصر المختلفة. وهو يستخدم خمسة ميادين أساسية يجري فيها التفاعل بين هذه العناصر: الترتيب الزمني المستخدم في السرد؛ والأزمان المختلفة الطول التي يعطيها السرد لأحداث الحبكة المختلفة؛ ومدى تكرار حدث ما في السرد كما مدى تكرار حدوثه فعلياً؛ والتقنيات السردية المستخدمة ووجهة نظر الشخصية السردية؛ والفعل السردي بذاته. ويشير جينيت إلى حقيقة أن هناك أصنافاً أخرى موجودة، إلا أن مشروعه على الأقل يمكِّن من فهم الاختلاف الأساسي بين فعل السرد والسرد ذاته.

إلا أن علم السرد هو أيضاً أحد حقول البنيوية الذي يتقاطع عن كثب مع النظرة ما بعد البنيوية. وتعطينا أعمال رولان بارت (Roland Barthes) مثالاً على الطريقة التي تقع البنيوية فيها في الأشكال بما يلي. في كتاب س/ ز (*S/ Z*) يحاول بارت إجراء تحليل سردي لا يعامل النصّ الأدبي على أنه موضوع لبحث علمي غير منحاز، وهو بذلك يؤشّر إلى انفصال جذري عن دعاوي البنيوية. وفي هذا الكتاب، تكون وظيفة القارئ هي إنتاج المعنى: ينخرط القارئ في عملية تمييزية مع الأدبي. وقد أدى هذا إلى أعمال بارت اللاحقة التي نجد فيها أن بارت يترك بدون تحديد الماهية الدقيقة لمكوِّنات ما هو أدبي. فبالنسبة لبارت، ليست هناك فكرة أصلية جديدة، وليس هناك سوى تكرار بين النصوص. وباعتبار هذا الميدان الأكثر إشكالية نجد أن إسهام بارت في علم السرد هو في الواقع ليس إلا مرحلة من مراحل تطوره الخاص الذي أفضى به إلى موقع ما بعد بنيوي.

وقد حصل تطور آخر في نظرية السرد نجده في كتاب فريدريك جيمسون (Fredric Jameson) **اللاوعي السياسي: السرد بما هو فعل رمزي اجتماعياً** (*The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*). لا ينتمي الكتاب إلى علم السرد بالمعنى المحدَّد للكلمة، كونه يعبِّر عن آراء مناهضة للبنيوية عموماً بصراحة متزايدة، إلا أنه يتخذ من بعض نظريات علم السرد منطلقاً له. وكانت محاولة غريماس إنتاج نظرية متجانسة عن المستويات من بين نقاط الانطلاق الرئيسيّة لمشروع جيمسون الذي لم يكن أقل من عملية إنشاء نظرية ماركسية للسرد. ويركز جيمسون تحديداً على مفهوم غريماس عن المستطيل السيميائي، فيستعيد استملاك منهاج غريماس التناظري لأغراضه الخاصة. وفعلياً، ينظر غريماس إلى الطبيعة الساكنة للمفهوم، بانتظامه حول المتضادات الثنائية، بوصفه نموذجاً فائق الدقة لعملية الإغلاق/ الإنهاء العقدي (الأيديولوجي). وبذلك يستخدم المستطيل السيميائي في ممارسة نقدية تقوم بتحليل إغلاق/ إنهاء المعنى في النصّ الأدبي. وهكذا يرفض جيمسون النزوع البنيوي نحو إدراك العناصر الموضوعية المركوز في كتابات غريماس. ويؤكّد جيمسون أن هذا النوع من التنظير للإغلاق يتيح القيام بتحقيق في النظام العقدي ما من شأنه أن يكشف النقاب عن الشروط التي يقمعها الإغلاق الحاصل في السرد. وتتم إعادة بناء هذه الشروط المكبوتة في ومن خلال

مفهوم "اللاوعي السياسي"، وهذا يحمل أفضلية إضافية لجيمسون بتسييس نظريات التحليل النفسي للاوعي. وينتقد جيمسون نظرية غريماس لعدم قدرتها على التعامل مع الشخصية، على الرغم من كلّ محاولاتها في هذا المجال. وهو يحلّل انعدام القدرة هذا على أنه عجز عن التنظير للذات (Subject) القارئة. وهو يرى أن مشكلة غريماس في هذا المجال هي نتيجة فرض لا تاريخي للذات البورجوازية على أشكال سردية تعود في تاريخها إلى ما قبل انبعاث العناصر المطلوبة في تكوين هذه الذات: الأنا الديكارتية، وبناء علاقة تفاضلية بين الخاص والعام، وانبعاث "أدب" كلاسيكي مقبول، وما إلى هنالك. ويستخدم جيمسون نظرية غريماس بالضبط عند النقاط التي تنهار فيها، أي عندما ينعطف النصّ السردي بعيداً عن افتراضات غريماس. وهذا يحمل أهمية خاصة بالنسبة للشخصيات التي يراها جيمسون فاعلة بوصفها وحدتين بنيويتين سرديتين. وهو ينتج، على هذا النحو منهجية صارمة لإنتاج المعاني تسير عكس التوجّه الطبيعي للإغلاق/ الإنهاء العقدي ذاته. وعملية الإغلاق هذه تشدّ انتباهه إلى مسألة وجود المفهوم البنيوي الأساسي المتعلق بالمتضادات الثنائية كما يستخدمها غريماس. ويعيد جيمسون قراءة التضاد الثنائي على أنه نموذج التناقض الاجتماعي بذاته، وهذا هو بالضبط ما يعالجه النصّ الأدبي. ويستخدم جيمسون النظرية السردية لكي يدلها إلى شيء آخر. وتؤشّر نظريته إلى نقطة وحيدة يتقاطع عندها علم السرد مع الماركسية والنقد الماركسي. وهكذا يجب أن يُنظر إلى علم السرد في علاقته بالتطوّرات الحاصلة في النظرية النقدية والثقافية في ما سوى البنيوية.

قراءات:

Barthes, Roland 1973a (1990): *S/Z.*

Bremond, Claude 1973: *Logique de récit.*

Genette, Gérard 1980: *Narrative Discourse: An Essay in Method.*

---- 1982a: *Figures of Literary Discourse.*

Greimas, A. J. 1966: *Sémantique structurale.*

----- 1970: *Du Sens.*

----- 1987: *On Meaning: Selected Writings in Semiotic Theory.*

Jameson, Fredric 1981 (1989): *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act.*

Lévi-Strauss, Claude 1971 (1981): *The Naked Man.*

Propp, Vladimir 1958 (1968): *Morphology of the Folktale.*

Todorov, Tzvetan 1967: *Littérature et signification.*

---- 1971: *Poétique de la prose.*

انظر Nationalism, Black (القومية السوداء)

الدراسات الأهلية الأميركية (Native American Studies)

إن آداب الشعوب الهندية الأميركية تمثّل جزءاً لا يتجزأ من الدراسات الأهلية الأميركية. فالخلق وأساطير النشوء، وأساطير الأمراض، والتراتيل الاحتفالية والصلوات، والأساطير والخرافات والقصص التاريخية المتجسّدة في تقاليد شفهية مختلفة، كلّ ذلك وفّر للمستمعين التقليديين حكمة ثقافية جمعية حفظت النظام والضبط في العالم، وقدّم للمستمعين وللقرّاء من غير الهنود، رؤيةً عن النظرة إلى العالم عند القبيلة المعنيّة. وهذه النصوص تكشف عن قيم الشعب الأخلاقية والجمالية، علاقته بالعالم الطبيعي وبالقوى الروحية، ونظراته إلى المنظر الطبيعي ككائن حيّ مقدّس، وعن طرق سيطرته على الشرّ والمرض، وقد يكون الأهم متمثّلاً في أن تلك النصوص توفّر للمتّحدث الاجتماعي شعوراً بالهُويّة عبر جعل الماضي جزءاً حيّاً من الحاضر، وعبر التأكيد على الصلات الأسطورية والتاريخية بجغرافيا قبلية مقدّسة.

ولا تقتصر أهمية الآداب الشفهية على كونها ميدان دراسة مهماً، وإنما لكونها جوهرية للطالب الذي يدرس الأدب الأهلي الأميركي المكتوب باللغة الإنجليزية. وإن إحدى الإنجازات الكثيرة للكتّاب الهنود المعاصرين، مثل مومادي (N. (Kiowa) Scott Momaday)، لويز إردرتش (Ojibwa) (Louise Erdrich) وسيلكو (Leslie (Laguna Pueblo) Marmon Silko) تمثّل في التأليف الواعي للتقليد الشفهي في خرافاتهم. وهذا يتطلّب من القرّاء ألا يكتفوا بأن يكونوا واعين للصفة الشفهية لكتاباتهم وللدور المقدّس للغة في الثقافات الشفهية، بل عليهم أيضاً أن يوظفوا مقاربةً واسعة لنصوصهم تشمل أكثر من نظام معرفي، ويعتمدوا على مواد ذات صلة يستمدونها من الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)، الميثولوجيا القبلية، الدين والتاريخ. فقراءة كتاب مومادي (Momaday): **منزل مصنوع من الفجر** (*House Made of Dawn*)، على سبيل المثال، تتطلّب فهماً للوظيفة الإشفائية لترتيلة الليل (Navajo Nighh Chant) التي منها استمدت القصة عنوانها، ورؤية في علاقة أسطورة (Bear Maiden) حبكة القصة، ومعرفة بالوظيفة الطقسية لشعوب الـ باوبلو (Pueblo) الاحتفالية، وقراءات ثقافية متأنية لرموز من قبيل: قمر وفجر، الضرورية لتفسير صحيح لنتيجة القصة. وإذا كانت كتابات مومادي تستدعي بحثاً في خلفيّات كيوا (Kiowa) ونافاجو (Navago)، وجينيز باوبلو (Jenez Pueblo)، فإنّ على نقّاد كتابات ليسلي سيلكو (Leslie Silko) أن يستكشفوا ثقافات نافاجو ولاغونا باوبلو. وللتقدير الكامل لتعقيد المراسم (Ceremony)، على المرء أن يصف ظواهر التوازي بين قصة النشوء عند لاغونا والبحث الأسطوري عند بطل القصة. وتساعد الدراسات الأنثروبولوجية والإثنية النقّادَ على معرفة أدوار شكل الامرأة العنكبوت (Spiderwoman) وكاتشينا (Katchina) في أساطير لاغيونا وأهمية رمزية الجهة واللون في داخل الجغرافية المقدّسة عند لاغيونا. وعلاوةً على ذلك نقول، إن هذه القصة قد تكون أفضل مثل عن كيف توفر التقاليد الشفهية في الأدب الأهلي الأميركي شبكة أسطورية تحدِّد حياة الأفراد والأحداث عبر الأجيال. وفي كتاب المسارات (Tracks) اعتمدت لويز إردرتش (Louise Erdrich) كثيراً على أسطورة أوجيبوا (Ojibwa) في تصويرها نانابوش (Nanapush) كتجسيد حديث، كشكل المحتال التقليدي، وكذلك في ربطها وحش البحيرة، والـ ميسبيشو (Misshepeshu)،

إلى قوى فلور (Fleur)، بطلة القصة الأنثى، الفوق الطبيعية. توضح هذه الأمثلة أنه على قرّاء الآداب الأهلية الأميركية أن يقبلوا التحدّي المتمثّل في اجتياز الحدود الثقافية، وينخرطوا في دراسة المواد الثقافية الأساسية. وهذا لا يؤدي فقط إلى رؤى في أنماط المعرفة في الثقافات الأخرى، وإنما يؤدي أيضاً إلى خلق مسافة نافعة منها يمكن للمرء أن يعيد تقييم افتراضاته الثقافية تقييماً نقدياً.

لا بدَّ من الإشارة إلى أن المقاربة إلى النصوص الأهلية الأميركية التي أجملت أعلاه هوجمت من قِبَل النقّاد ما بعد الحداثيين، وأبرزهم جيرالد فيسينور (Gerald Visenor) وأرنولد كروبات (Arnold Krupat). فقال فيسينوف (Visenov)، كاتب القصة والناقد ذو المنشورات الواسعة، إن النقّاد، في الماضي، اعتمدوا كثيراً على المذهب البنيوي وعلى نظريات أخرى في علم الاجتماع، في تأويلاتهم للنصوص الأدبية الأهلية الأميركية (Vizanor, 1989). وفي البيان الآتي، صاغ اعتراضاته على تلك الإستراتيجيات النقدية، ودعا إلى اعتماد مقاربات جديدة للنصوص الهندية الأميركية قائلاً:

"الآداب الأهلية الهندية الأميركية عبارة عن مناظر طبيعية غير مدروسة، متوحشة وهزلية لا مأسوية وفكرية، ومرويّة على شكل أجزاء قصصية صغيرة وحديث قَبَليّ. ونظريات علم الاجتماع تحوِّل قسرياً المناظر الطبيعية القبلية إلى قيم مؤسّسية، وعقيدة فكرية وسياسة التحديد الأكاديمي.

فالعقائد الغائية الضيقة المستدلة من المونولوجيات والأيديولوجيات التي نشأت من المذهب البنيوي اختزلت الآداب القبلية إلى مجموعة "موضوعية" من مصنوعات الاستهلاك. وما بعد الحداثة حرَّرت الخيال ووسَّعت المستمعين للآداب القبلية. هذا النقد الجديد يثير نظرة هزلية للعالم، خطاباً قصصياً وألعاباً لغوية تتعلّق بالماضي" (1989).

أما أرنولد كروبات (Arnold Krupat)، وفي مقدّمته لكتاب: **إلى اللاحقين: بحث في سيرة الأميركيين الأصليين** (*For Those Who Come After: A Study of Native American Autobiography*) يخطّئ النقاد ما بعد الحديثين لتركيزهم على النصوص المعترف بها والمؤسسة، قائلاً "خسروا بعض الفرص الرائعة لاختبار أفكارهم وتطبيقها" على الآداب الأهلية الأميركية (1985). وكان فظاً في حكمة في النقّاد التقليديين، أو "البراغماتيين الأدبيين"، كما دعاهم، والذين اتهمهم بالسماح لأنفسهم "بالاستمرار على مستوى سابق للتكنولوجيا من السذاجة النقدية، وبمقدار الثرثرة غير الواعية حول الحبكات والشخصيات وشعر المكان الذي يستمرّ حتّى النهاية الأدبية للدراسات الأهلية الأميركية، كلّ ذلك لا يمكن التساهل معه، في دراسة فولكنر (Faulkner) أو وليام كارلوس وليامز (William Carlos Williams) لإميلي ديكنسون (Emily Dickinson) أو **توريا** (*Thorea*) (1985)". وبالرغم من هذه الكلمات القاسية، نذكر أن قصد كروبات (Krupat)، وفي الأخير، كان تشجيع الأميركيين الأهليين والمنظّرين على جمع قواهم والتوحّد.

أما بحث كروبات في السيرة الذاتية الأهلية الأميركية، نعني كتابه **إلى اللاحقين** فكان مثلاً ممتازاً عن كيف يمكن للنظرية الحديثة أن تعزِّز فهمنا للكتابة الأهلية الأميركية. ففصله الافتتاحي والذي عنوانه "مقاربة للنصوص الأهلية الأميركية" هو فصل لا بدَّ من أن يُقرأ. وعلى أية حال، نجد أن مقالته "حوار **القاصّ سيلكو**" (The Dialogic of Silko

(Storyteller) الموجود في كتاب جيرالد فيزونور (Gerald Vizonor) **فرصة السرد: خطاب ما بعد الحداثة إلى الهنود الأميركيين** (*Narrative Chance: Postmodern Discours on Native American Indian Literatures*) (1899) كشف عن بعض المشكلات الذي ينشأ من تفضيل نظرية على حساب التحليل الدقيق للنصوص. في تلك المقالة، قدَّم أرنولد كروبات (Arnold Krupat) قراءة باختينية (Bakhtinian) لكتاب سيلكو (Silko) والذي اعتبره كتابةً من نوع السيرة الذاتية. وفي حين نجد أن آراء باختين في اللغة التي تعتبرها "متعددة المفردات" و"متعددة الأصوات" تساعد في وصف استعمال سيلكو لأصوات متعددة وأنواع قصة، فإنَّ سيولة سرد القصة، والصفة الحوارية للكلام، تجعل الإنسان يتساءل عما إذا كان تطبيق نظرية باختين تكشف عن أي شيء لم ينقله سيلكو الذي أعلم القارئ عن طبيعة الحديث الشفهي من دون موازنة اللغة التقنية، وعما إذا لم يكن هذا النوع من القراءة مثقِلاً النصّ الأصلي، بشكل لا لزوم له. وقد يكون تعليق كروبات الخاص المفيد بأن الآداب الأهلية الأميركية تقدّم فرصاً للنقّاد الما بعد الحديثين "لاختبار أفكارهم وتطبيقها" (1985)، هو بمثابة تلميح مؤداه أن مقاربته ظلّت متركّزة على النظرية نفسها، أساساً، وليس على إلقاء ضوء على النصّ الأصلي عبر تطبيق النظرية.

وإن تعامل كروبات مع عنوان قصة سيلكو "القاصّ"، هو مثل مفيد عما يمكن لتحليل بنيوي متأنٍّ أن يجعل المقاربة النظرية أكثر إثماراً. ولو اعتبر كروبات قراءةً شاملة تتعدى مدى المقالة، حتّى عندئذٍ، فإنَّ مركزية القصة، ليس بالنسبة لستاريتلر (Staryteller) وحدها ككل فقط، وإنما أيضاً بالنسبة لمنظوره الباختيني، سوف يجيز أكثر من ملاحظة موجزة مفيدة أن "القاص للعنوان هو جدّ بطل القصة، وهو شخصية أقل لطفاً من القاصّ القديم لخبرة السيرة الذاتية لسيلكو. ومع ذلك، فإنّ القصص التي سردها كانت من النوع التقليدي، الأسطوري (Krupat, 1989). والواقع، هو أن "القاصّ" تقدّم فرصةً لدمج ما هو نظري وما هو "براغماتيكي"، وفي هذه الحالة، دمج ما هو تحليل أسطوري وتحليل رمزي.

وكما ذكرت في "ما هي القصة الأخرى؟ أقول: إن النصوص الفرعية الأسطورية في "القاص" لليسلي سيلكو (Leslie Silko)، الرجل العجوز (الذي اعتبره، خطأً، كروبات جدَّ الامرأة الشابة) ليس القاصّ الوحيد - الجدّة، بطلة القصة، والصوت السردي الكلّي المعرفة الذي نجا، بأعجوبة من الزلزال الجليدي الأخير في القصة من بين الآخرين - كما ليست قصته عن الدبّ هي التي مثّلها الحديث الذي ساد في القصة. وقابل سيلكو، وبوضوح، سرد الرجل العجوز مع قصة أخرى، كان على بطلتها الأنثى أن تعوِّد نفسها على فهم دورها فهماً كاملاً. سمات القصة هذه تتلاءم، وبالضبط، مع فكرة باختين الخاصة بطبعة اللغة المتعددة المفردات والمتعددة الأصوات، وبفكرة أن "كلّ ما نعرفه عن العالم لا تشمله لغة محدَّدة عنه" (مقتبس في Krupat 1989,). والواقع هو أنه، في صميم "القاصّ" توجد مزاعم متضاربة تتعلّق بقصة الرجل العجوز، وهي تتوقع فصل شتاء أخيراً للمستغلين البيض وحدهم، والذين يتعاملون مع أجزاء من النصوص الأسطورية التي تتنبّأ بنهاية الجنس البشري كعقابٍ على التدمير العالمي الذي أحدثوه.

تكشف تحليل مراجع القصة التي تشير إلى أساطير يوم الدينونة والحساب عن الإسكيمو

(Eskimo)، والقراءة الدقيقة لرمزيته الرؤيوية، أن موضوع الصدام الثقافي العلني كان ثانوياً في اهتمامات سيلكو الإيكولوجية (علاقة الإنسان مع بيئته)، مما يدعم رأي كروبات المفيد أن إحدى الفرضيات الرئيسيّة في الأدب الأهلي الأميركي تقول: "إن نظرة عالمية لعلاقة الإنسان بالبيئة هي شرط ضروري للبقاء الإنساني، وأن مثل هذه النظرة يمنع وجود مذهب إنساني صرف" (1985).

قدَّمت الإسهامات الجميلة لكتاب جيرالد فيسينور (Gerald Visenor): **فرصة السرد** دليلاً واسعاً أفاد بأن المقاربات النقدية الحديثة ألقت ضوءاً جديداً على الأدب الأهلي الأميركي. وعلى أية حال، أقول، إنّه، كما بيَّنت مناقشتي الموجزة للـ "القاص"، فإنَّ النظرية ليست بديلاً عن التحليل النصّي الدقيق، كما أنها لا تساعد على تأكيد سيادة النظرية الأدبية المتقدّمة على المقاربات التقليدية، إذا كان لا بدَّ من تحقيق هدف كروبات المتمثِّل في "المقاربة بين المعسكرين المنفصلين، معسكر النظريين ومعسكر الأميركيين الأهليين" (1985) مع كلّ إمكانية للدراسات المستقبلية للأدب الأهلي الأميركي.

قراءات:

Allen, Paula Gunn, ed. 1983: *Studies in Native American Literature: Cristal Essays and Course Designs.*

Indian Voices: The First Convocation of American Indian Scholars: 1976.

Krupat, Arnold 1985: *For Those Who Came After: A Study of Native American Autobiography.*

Layton, Robert ed. 1989: *Conflict in the Archaeology of Living Traditions.*

McGuire, Randall H. 1992: "Archaeology and the First Americans".

Owen, Louis 1993: *Other Destinies: Understanding the American Indian Novel.*

Owen Roger C. 1967: *The North American Indian: A Source Book.*

Roemer, Kenneth 1983: *Native American Renaissance.*

Ruoff, A. La Vonne Brown 1990: *American Indian Literatures; An Introduction, Bibliographic Review, and Selected Bibliography.*

Swann, Brian, ed. 1983: *Smoothing the Ground: Essays on Native American Oral Literature.*

Vizenor, Gerald, ed. 1989 (1993): *Narrative Chance: Postmodern Discourse on Native American Indian Literatures.*

Wiget, Andrew 1985: *Native American Literature.*

جيمس فيليبس (James Philips)
وماتياس شوبنل (Mattias Schubnell)

التطبيع (التمظهر) (Naturalization)

التطبيع طريقة من طرق التأويل، بها، يُنسب العمل إلى النظام الثقافي، ككل، أي: هو مصطلح يستعمل، غالباً، في البنيوية. ويمكن اعتبار هذه العملية، بالنسبة إلى النصّ الأدبي

الممزق بمثابة تدجين من قبل النظام الأدبي المسيطر، أو اعتبارها عملية هضم أو امتصاص بها يجدد التقليد الأدبي الكبير نفسه. وعندما تكون العملية كافية، يبدو النصّ عارضاً المعاني التي تتوافق مع التقليد، ككل، "بشكل طبيعي". وقد مال البنيويون إلى اعتبار عملية التطبيع عمليةً هي في صميم العقل البشري.

قراءات:

Culler, Jonathan 1975 (1989): *Structuralist Poetics.*

Hawkes, Terence 1977: *Structuralism and Semiotics.*

بول إينيس (Paul Innes)

الديالكتيك السلبي (Negative Dialectics)

هذه العبارة عممها أدورنو (Adorno 1966)، للإشارة إلى عملية التفكير التناقضي بين الفكرة وموضوعها، والتي لا حلّ لها، أبداً، في هوية معرفة حقيقية. وقد وظّفت، أصلاً لوصف بنية المحاورات "السقراطية" الأولى لأفلاطون. ووظيفتها جذب الانتباه إلى جهل جميع المشاركين، وليس إظهار تفوّق أي وجهة نظر. وقد استعملها أدورنو لوصف نسخة مادية لديالكتيك كَنْت، حيث المسألة هي مسألة حدود المعرفة، وليست شكاً سقراطياً بالمعرفة، كمعرفة.

قراءات:

Adorno, Theodor W. 1966 (1973): *Negative Dialectics.*

بيتر أوسبورن (Peter Osborne)

الكنتية الجديدة (Neo-Kantianism)

هذه الفلسفة كانت الفلسفة الألمانية التي سادت في منعطف القرن العشرين، وكان لها تأثير في العلوم الإنسانية والاجتماعية. وتمثل أصلها في "العودة إلى كَنْت"، في منتصف القرن التاسع عشر، بعد فترة هيمنة هيغلية وفختية متجددة، على الاتجاه الفكري ومؤسسات الفلسفة الألمانية. ويمكن تقسيم الكنتيين الجدد إلى مدرستين، هما: مدرسة ماربورغ (Marburg) ومدرسة هايدلبرغ (Heidelberg)، وكان لكلّ منهما تأويلها المتميز لكَنْت.

أكدت مدرسة ماربورغ على موضوع الصحة، أي ما الذي يجعل الأحكام ذات صحة، في حين ركزت مدرسة هايدلبرغ ممثلة بريكرت (Rickert) ولاسك (Lask)، على موضوع خلق القيمة: فيمكن وصف المدرسة الأولى بأنها "موضوعية"، والثانية بأنها مثالية "ذاتية".

كان الوقع الرئيسي للكنتية الجديدة على النظرية في ميادين السوسيولوجيا، وتاريخ الفنّ وتاريخ الأفكار. وسوسيولوجيو الفنّ الذين تأثروا بهذا التيار الفكري هم جورج سيميل (Georg Simmel)، وماكس فيبر (Max Weber) وجورج لوكاتش (Georg Lukacs). وقد مال جميعهم إلى المثالية الذاتية لمدرسة هايدلبرغ، على الرغم من أن فيبر جمع مظاهر من كلا التقليدين.

وشمل عمل سيمل في سوسيولوجيا الفنّ أبحاثاً شملت رامبراندت (Rembrandt)، ورودان (Rodin) وفنانين معاصرين آخرين، وأكد على التوتر بين الخلق الفاعل للمعنى أو "للحياة" وتمثيله في "الصورة". أما بحث فيبر في سوسيولوجيا الموسيقى فهو، وبشكل واضح مدين أقل من سواه للجانب الميتافيزيقي

للكنتية الجديدة، وكان مخصّصاً لتتبع وقع صورة ومحتوى الحياة الاجتماعية على تنظيم الموسيقى وتقنيتها. وتمثلت فترة لوكاتش الكنتية الجديدة وما قبل الماركسية التي سبقت حرب 1914-1918 في كتاب **علم جمال هايدلبرغ** (*Heidelberg Aesthetics*). وهو محاولة للإجابة على السؤال الكنتي الزائف: "لدينا أعمال فنية، فكيف كانت ممكنة؟"، فكان الجواب، بالرجوع إلى "عقيدة صحيحة غير مشوبة" لا تكون "ميتافيزيقية" ولا "بسيكو-منطقية"، بل تشير إلى سوسيولوجيا الفنّ.

معظم سوسيولوجيا الفنّ ذات الوحي الكنتي الجديد المستمد من أوائل القرن العشرين، هي، الآن، وفي معظمها، تنتمي إلى الاهتمامات بالمسائل التي عفى عليها الزمان أو الاختصاصية مقابل الأهمية المستمرة للنقاشات التي أوحت بها في ميدان تاريخ الفنّ. وقد تمثلت مدرسة هايدلبرغ في تاريخ الفنّ بعمل فيلهلم وورنجر (Wilhelm Worringer) في كتاب: **التجريد والتقمص العاطفي** (*Abstraction and Empathy*) (1907)، وكتاب **الصورة في القوطية**[8] (*Form in Gothic*) (1912). وتأثرت كتابات وورنجر، قبل كلّ شيء، بجورج سيميل (Simmel). وقد عرض وورنجر الأسس النظرية لتحليله التاريخي بمصطلحات كنتية جديدة دقيقة، معتبراً "الصورة" الإنشاء التركيبي "لإرادة فنية" ذاتية تناضل للتعبير عن نفسها. ومقابل المثالية الذاتية لمدرسة هايدلبرغ المتجلية عند وورنجر، تجسد تأكيد مدرسة ماربورغ على المثالية الموضوعية، أو على صحة الصورة المتجاورة لأعراض التاريخ والثقافة في كتابات هاينرش وولفلن (Heinrich Wölfflin). فقد ركّز تاريخ الفنّ عند وولفلن على وجوه الشبه الصورية الظاهرة في نوع أو عمل من أعمال الفنان، فعلى سبيل المثال، نجد أن كتابه **فن ألبرخت دورر** (*The Art of Albrecht Dürer*) (1905) يقوم على الفكرة "الكنتية" العامة المفيدة أن الفنان يمتلك بنية إدراك حسي مطلقة، وعلى الرأي الأكثر تحديداً المفيد أن بنية الإدراك الحسي عند دورر تألفت من تحويل الظواهر الطبيعية إلى خطّ. والدراسة تتبعت ذلك التحويل أو فعل التركيب الصوري، في أعمال للفنان منتقاة. هذه المقاربة الصورية لتاريخ الفنّ المجردة من أي استشارة واضحة إلى أساسها الفلسفي في الكنتية الجديدة، استمر تأثيرها المهم على المعرفة. وإننا نقع على أحد الأمثلة ذات التأثير الباقي والأعظم من سواه المستمد من الكنتية الجديدة في مدرسة ماربورغ في مقاربة تاريخ الأفكار التي طورها إرنست كاسيرر (Ernst Cassirer). فكتاباته عن عصر النهضة وعصر التنوير كان لها وقع كبير على نشوء علم تاريخ الأفكار في الولايات المتحدة. فكتاباته تثبت وجود توتر فاتن بين الحافز الصوري الكنتي الجديد والفوضى الضرورية في مواد المصادر التاريخية. فعندما ينجح، تكون النتيجة عرضاً مثيراً جداً ومتسقاً لدليل تاريخي، وعندما يخفق يتحول العرض إلى تخطيطي صوري، ولا يعود لذكر الدليل التاريخي معنى.

تمثل الإسهام الرئيسي للكنتية الجديدة في تأثيرها على العلوم حولها أكثر بكثير من أبحاث الصحة والقيم المنطقية والميتافيزيقية. فتحليلها للصورة وفر مبدأً مهماً لإنشاء قصص تاريخية في السوسيولوجيا، وتاريخ الفنّ، وتاريخ الأفكار. على كلّ حال، نقول، إن توظيف هذا المبدأ الصوري لتنظيم المواد

---

(8) القوطية (Gothic) تعني طراز الفنّ القوطي الذي نشأ في شمال فرنسا وانتشر في أوروبا الغربية منتصف القرن الثاني عشر إلى أوائل القرن السادس عشر للميلاد، وبخاصة في فن العمارة (المترجم).

التاريخية رافقه خطر العودة إلى أصوله الكنتية الجديدة كمثالية ذاتية أو مثالية موضوعية. ولهذا السبب نجد أن مقداراً كبيراً من العمل الحديث في الدراسات الثقافية قد نأى بنفسه، وبوعي، عن "الصورية" و"المثالية" من غير الانخراط النظري بأصولها الكنتية الجديدة المشتركة.

قراءات:

Köhnke, Klaus Christian 1991: *The Rise of Neokantianism.*

Rose, Gillian 1981: *Hegel Contra Sociology.*

Willey, Thomas E. 1978: *Back to Kant: The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought.*

"ذا نيو كرايتيريون" ("المعيار الجديد")
(The New Criterion)

مجلة أسَّستها في العام 1982 مجموعة من المحافظين الجدد الذين أحزنهم الوضع الذي آلت إليه حال الخطاب الفكري. وفي الصفحات الافتتاحية للمجلة، أرسى الناشرون الطريق لصوت مخالف في عالم النقد الأدبي والفني لا يزال مستمراً حتّى يومنا هذا؛ فقد رسم هؤلاء الناشرون صورة قاتمة كئيبة للعالم الأكاديمي، موجهين التهم للمجلات والمؤسسات الأكاديمية بتعمُّد الإخفاق في الحفاظ على معايير نوعية معينة في الأعمال الأكاديمية والنقدية بوقوعهم تحت تأثير المواقف السياسية اليسارية السائدة. وكان مما كتبوا: "اليوم، إن ما يحصل في الغالب هو أن الطريق السائد في النقد أخفق في القيام بهذه المهمات، وليس ذلك فحسب بل إنه بالفعل أصبح يشكل عقبة في وجه متابعة هذه المهمات". وأخذ الناشرون المؤسسون على عاتقهم تحدي "الجري المحض وراء الموضة الدارجة" الذي يمارسه المنظرون المتطرفون (الراديكاليون)، وهكذا أسسوا في أيلول/ سبتمبر 1982 مجلة تهدف إلى "تطبيق معيار جديد على النقاش الدائر حول حياتنا الثقافية - معيار الحقّ".

وتعتنق المجلة نظرة محافظة تقليدية للفن والأدب؛ والمقالات المنشورة شهرياً في **ذا نيو كرايتيريون** تتحدى على نحو نمطي ذلك الاتجاه الذي ينظر إليه الناشرون على أنه "موجة جديدة في عالم الفكر"، وتشنّ أحياناً هجمات قاسية على مجلات أخرى. وقد عبَّرت الملاحظات الافتتاحية في 1982 عن انتقاد الناشرين **لتاريخ الفنّ** (*Art History*) للطبيعة "البرمجية" (النظرية) التي تميزه؛ وحتّى في ما بعد، شنّ روجر كيمبال (Roger Kimball) الذي انضمّ إلى مجلس التحرير مديراً للتحرير في تشرين الثاني/ نوفمبر 1989، شنّ هجوماً عنيفاً على مجلة **أكتوبر** (*October*)، وهي مجلة كانت قد أنشئت في 1976 على أساس الاعتقاد أنَّ الاهتمامات الاقتصادية والاجتماعية هي التي تضع السياق للفن والنقد، لـ "دمجها الرطانة الأكاديمية الدارجة مع الأيديولوجيا السياسية المتطرفة (الراديكالية)". وقد قدمت مقالات أخرى نشرت في **نيو كرايتيريون** نظرات نقدية فاحصة لجوانب من عالم الفنّ والحركات الفنية والمتحفات. وفي عام 1984، خُصِّص عدد كامل من المجلة لحدث إعادة افتتاح متحف الفنّ الحديث في نيويورك. كما تنشر المجلة مقالات في النقد الأدبي والثقافي؛ وقد قدّم كيمبال، وهو كاتب مُكْثِر في إسهاماته، مقالات تراوحت في المدى من دراسة [الناقد الماركسي الإنجليزي] تيري إيغلتون (Terry Eagleton) إلى مقالة بعنوان "مناقشة العلوم الإنسانية في جامعة يايل".

وفي أيلول/ سبتمبر 1989، أضاف المحررون باباً سمَّوه "ملاحظات وتعليقات". وكانوا يقدمون في هذا الباب في كلّ عدد من أعداد المجلة مناقشة موجزة للقضايا الراهنة. وكان الموضوع الذي نوقش في أول إصدار لهذا الباب ("ملاحظات وتعليقات") هو المصور الأميركي الفنان روبرت مابلثورب (Mapplethorpe) و"المجلس الوطني لمساعدة الفنون" (National Endowment of the Arts (NEA)؛ وقدّم المحررون في هذه المناقشة الحُجج لـ "إعادة النظر في الأغراض المناسبة لتقديم الدعم الفيدرالي للثقافة والرسالة التي تليق بالـ NEA".

"النقد الجديد" (New Criticism)

حركة نقدية في أميركا، تعود جذور الحركة إلى عشرينيات القرن العشرين في الأعمال الأولى لـ ت. س. إليوت (T. S. Eliot) وإ. أ. ريتشاردز (I. A. Richards) وجون كراو رانسوم (John Crowe Ransom)، وهي تطوّرت لتصبح حملة مدركة لذاتها في عالم النقد أواخر ثلاثينيات القرن العشرين، ثمّ أصبحت الشكل السائد في النقد الأكاديمي الأميركي في الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين. إن مصطلح "النقد الجديد" هو مصطلح زَلِق إلى حدّ سوء السمعة وقد جادل فيه الكثيرون، ولكن ثمة اتّفاقاً عاماً على أن رانسوم وآلن تايت (Allen Tate) وكلينث بروكس (Cleanth Brooks) (انظر المداخل المستقلة) كانوا الشخصيات القيادية في الحركة وعلى أن الملمح المميِّز للنقد الجديد كان أسلوباً يعتمد على التحليل الكَلِمي الدقيق حيث يعامل كلّ نصّ من النصوص على أنه بنية مكتفية بذاتها، وذاتية الغرض. وكان النقاد الجدد يصفون هذا الأسلوب بأنّه تحليل "جوهري" (Intrinsic) (يهتم بجوهر النصّ)، وتبيّن في ما بعد أنه ينطوي على إشكالية فائقة، هي أنه كان يحمل تناقضاً داخلياً، إن على مستوى المفهوم أو على مستوى الممارسة والتأثير. فالنقد "الجوهري" الحقيقي من شأنه أن يكون شكلانياً متطرفاً، وعلى الرغم من أن هذا كان مآل النقد الحديث حين تحوّل إلى مذهب مؤسسي، فإن الآباء المؤسسين له كانوا أبعد ما يكونون عن الشكلانية. فما كان يحركهم هو اهتمام عميق بالعالم في ما يتجاوز النصّ، فقد كانوا مناضلين متحمسين في حملة أرنولدية (Arnoldian) الطابع في سبيل الثقافة في مواجهة الفوضى. ومن هنا جاء التناقض الذي كان هدف الهجوم الذي شنه عليهم خصومهم حيث أنهم كانوا في الوقت ذاته يدرِّسون طلابهم على نحو مصطنع على عزل النصوص عن التاريخ، وإشاعة نظرة تشاؤمية حنينية إلى التاريخ لهؤلاء الطلاب أنفسهم. وهناك مقدار من الصحة في التهمتين كلتاهما. فلم يكن بمقدور النقاد الجدد التقرير في ما إذا كانوا يريدون للأدب أن يكون ملاذاً للابتعاد عن التاريخ، نموذجاً مغلقاً للنظام، أم أن يكون مناضلاً ملتزماً.

وتكمن جذور هذا التناقض في تاريخ الحركة ذاته. إن قصة النقد الجديد، مثلها في ذلك مثل غيرها من المدارس النقدية النافذة، وخاصة المدرسة التي قادها ف. ر. ليفيز (F. R. Leavis) في إنجلترا، وهي قصة حركة فشلت في تحقيق طموحاتها السياسية الواسعة، فتراجعت إلى عالم الأكاديميا والتحليل النصّي. فقد كان الآباء المؤسسون للحركة جزءاً من حركة "النهضة الجنوبية" وكانوا قبل ذلك أعضاء في حركة "الهاربون" (Fugitives)، ومن ثمّ في حركة "المزارعون الجنوبيون" (Southern Agrarians)، حيث كانوا ينادون برؤية ذات نظرة مثالية للجنوب الريفي القديم بديلاً عن الشمال الصناعي وكل قوى العلم الحديث والتكنولوجيا التي تمثله والتي تجرد

الإنسان من صفاته الإنسانية. وعندما فشلت حملتهم في الدعوة إلى "العودة إلى الأرض"، عادوا إلى أقسامهم الأدبية وحولوا سياستهم الثقافية إلى النقد الأدبي. وكان رانسوم، وهو المعلم الرئيسي للنقاد الجدد، صريحاً تماماً بهذا الصدد. فلدى انطلاق حملتهم، قال رانسوم لآلن تايت: "إن إشارة العمل لنا هي في الالتزام بالأدب تماماً. وليس هناك مجال متسق شريف لكتابة جماعية في حقل السياسة... بينما في حقل الآداب الصارم ثمة مهمة رسالية تكفينا". وكانت الطريقة الوحيدة للعودة إلى نظام الماضي الآن "شكلياً"، تمرّ عبر الفنّ والأدب، وبعد انطفاء شعلة "الغضب الأحمر" للهوى الريفي الزراعي، تراجع ورفاقه في النضال لتحقيق أغراضهم إلى "جَيْب أقلوي في الثقافة"، أي إلى "المؤسسات التربوية ذات جيوب من" العلوم الإنسانية، "التي تطابقت اهتماماتها مع اهتماماتنا". إلا أن هذا التراجع لم يكن انسحاباً إلى حياة تأملية فردية وإلى صوامع رهبانية. فالذي حدث ببساطة هو استبدال حملة إعلامية منظمة بحملة من نوع آخر. وفي مقالة، كانت ذات أثر بعيد، بعنوان "النقد، المتحد" (Criticism, Inc.) دعا رانسوم على نحو عدواني إلى "نظام جديد في الدراسات: الدراسات التخمينية/ النظرية أو النقدية" في مقابل نمط الدراسة المسيطر على البحث التاريخي: "العصر الآن هو عصر النقد". وكما حصل مع المدرسة الليفيزية في إنجلترا، كان من شأن هذه الحملة أن تصبح حرباً يشنها النقاد على العلماء، وقد خيضت هذه الحرب بتصميم شديد وبفعالية مؤسسية كبيرة، بدءاً بتأسيس رانسوم لمجلة ذا كينيون ريفيو (*The Kenyon Review*) في 1939 (وسرعان ما تبع ذلك الطبعات المنقّحة لمجلات **ساذرن ريفيو** (*The Southern Review*) **وذا سيواني ريفيو** (*The Sewanee Review*) **وذا هادسون ريفيو** (*Hudson Review*)، وكان ذلك مدعوماً بعدد كبير من الكتب المخصّصة لطلاب الدراسة الجامعية الأولية (وربما كان كتاب بروكس **فهم الشعر** (*Understanding Poetry*) أكثر الكتب النقدية مبيعاً في القرن)، وبالدراسات التأريخية النقدية مثل كتاب بروكس **الشعر الحديث والتقليد** (*Modern Poetry and the Tradition*)، وبالزمالات التي عقدتها **ذا كينيون ريفيو** وخاصة مع مدرسة كينيون للغة الإنجليزية وندوات غاوس (Gauss) في برينستون بالمدارس الصيفية التي كان الغرض منها تدريب الكوادر (المجموعات) النقدية لدفعها إلى خطوط المواجهة مع العلماء. وكان الهدف هو الاستيلاء على حقل دراسات اللغة الإنجليزية في أميركا وقد نجحوا في ذلك نجاحاً باهراً.

وقد كانت ملحوظةً الآثار الجمالية/ الفنية لهذا التاريخ. فكما فعل ف. ر. ليفيز حين قدم صراحةً أسلوبه في النقد بديلاً لـ "جماعة عضوية" متلاشية، كذلك حاجج رانسوم: "إن العالِم الصغير الذي يقيمه [الشعر] هو نُسخة مصغّرة عن عالمنا الطبيعي بكرامته الأصلية، وليس عالم الأعمال المُجْهِد. في الواقع، إن العالم الصغير هو محاكاة لجَنّتنا القديمة، حين أقمنا فيها ببراءة، "وبناءً على هذا المنطق كان من المحتّم أن يكون النقد في موقع في ما بعد مرحلة سقوط الجنس البشري (Postlapsarian) ينظر إلى الماضي، مقدماً القصيدة كوناً مصغّراً وتعويضاً لنظام عَدْني (Edenic) مفقود".

وكان يتعيّن لتحقيق ذلك إضفاء مسحة جمالية أدبية على المصطلحات السياسية التي كان يستعملها دعاة العودة إلى نموذج الحياة الزراعية. ولكن تحقيق هذا الهدف لم يكن عسيراً فقد كان من اليسير نقل الصور المجازية العضوية الحيوية من مجال "الجنوب القديم" إلى مجال القصائد الوجدانية إذا لم يُمْعَن النظر بدقة فيها أو في الاختلاطات التصنيفية التي كان

يمكن أن تنجم عن ذلك التحويل، وبأية حال، لم يكونوا مجبرين على الإتيان بلائحة مفردات جديدة مبتكرة. فقد كانت ثمة لائحة مفردات حاضرة موجودة في أعمال رانسوم نفسه، كما في أعمال ت. س. إليوت وإ. أ. ريتشاردز اللذين كانا بمثابة القديسين الشفيعين للحركة. وكان إليوت على وجه الخصوص قد مهّد الطريق في مقالاته الأولى التي كانت تتردّد بصورة متواصلة بين النقد النصّي المركّز وبين التعميمات التاريخية الموجزة الكبرى، وكان الكثير من المقولات المركزية للنقاد الجدد مجرد إعادة صياغة لذلك المفهوم الحَذْفي الذي جاء به إليوت والذي كان أكثر أفكاره سوءَ سُمْعة، أي نظريته عن تفصُّم الإحساس (Dissociation of Sensibility)، التي انطلق فيها إليوت من تحليل كَلِمي مركّز لشعر دون (Donne) ليصل إلى مقولة تعميمية حول "شيء ما حصل في عقل إنجلترا" في القرن السابع عشر، حين تعرَّضت الثقافة القروسطية المتوحِّدة أخيراً للتلاشي، تحت الضغوط التي واجهتها من العلم الحديث والتشكك الديني. وتمسَّك النقاد الجدد بلهفة بالتماثل بين لحظة إليوت النهضوية المتخيَّلة وبين لحظتهم هم. وأشار آلن تايت إلى أن نهضة الجنوب كانت تشبه "على مقياس مصغَّر، انبثاقة العبقرية الشاعرية في أواخر القرن السادس عشر، حين بدأت إنجلترا التاجرة تسحق إنجلترا الإقطاعية". وكأن من الممكن المزج بين أسطورتي "السقوط" هاتين.

كان تأثير إ. أ. ريتشاردز يشدّ أزر التأثير الذي مارسه إليوت على النقد الجديد. ففي أعماله وجد النقاد الجدد تأمُّلةً جديدة حول النظام وفقدانه، عثروا على محاولة أخرى لمجابهة "فوضى" العالم الحديث بنماذج أدبية عن التوازن والإحساس المتحِّد، ولذلك فقد استحوذوا على الكثير من مصطلحاته. فعلى سبيل المثال، كان ريتشاردز قد عرض "التورية الساخرة" (Irony) بصفتها أحد أرقى أشكال الاندماج المتناغم وأشار أنها "قد تقدّم نوعاً من الاختبار لقيمة الشعر"، بينما مضى رانسوم إلى أبعد من ذلك في تعريفه لها بأنها "الطريقة الأساسية الحاسمة للعقول الكبرى... وهي الأندر وجوداً من بين الحالات العقلية، لأنها الأكثر شمولاً واحتواءً"، وقد أصبح هذا المصطلح أحد الكلمات المفتاحية الأساسية في مدرسة النقد الجديد. وكان ريتشاردز قد امتدح التفاعلات المتناغمة بين المستويات المتعددة في المعنى الشعري، وجرى تطوير أفكاره في هذا المجال على يد تلميذه وليام إمبسون (William Empson) في مفهومه عن "الغموض"، وقد أصبحت هذه الفكرة من المستلزمات الأساسية في الشعر الأرقى والأفضل. ويستذكر أحد الطلاب الذين تدربوا في مدرسة كينيون للغة الإنجليزية ما جرى معهم قائلاً: "كنا" نحلِّل ونؤول "بهمة ونشاط داخل الصف الدراسي وخارجه... وعندما لم نكن قادرين على العثور على غموضٍ ما، كنا نخترع واحداً". وتلا ذلك لائحة مفردات متآخية كاملة من مثل مفردة "التناقض" (Paradox) التي أتى بها بروكس و"التوتر" (Tension) التي أتى بها تايت.

وهكذا نجد أن "القراءة الجوهرية المركَّزة" النموذجية التي تنادي بها مدرسة النقد الجديد لا تزعم بأنها خالية من الأحكام القِيَمِية، وأنها ليست نوعاً من التقنية التجريبية (الإمبريقية) المحايدة. فقد كانت تمتاز بطبيعة استنتاجية/ أسبقية (a-prioristic) إلى درجة عالية. وكانت تحاول إظهار مزايا "الفطنة/ الذكاء" التوروية أو التناقضية في الشعر الذي كان محل إعجابها (وهي وجدت هذه المزايا أساساً في الشعر؛ ولم تُفلح في التعامل بهذه الطريقة مع المسرحية أو القصص النثري) كما كانت تظهر الاستهجان

لفقدانها في الشعر الذي لم يكن محل إعجاب لديها. وعلى أساسٍ من هذه الأحكام القِيمِية، تمّ تشييد تاريخ فائق التميُّز للأدب الإنجليزي، حكاية" تقليد الذكاء/ الفطنة، "وكيف تَحطَّم هذا التقليد في القرن السابع عشر، وكيف استمر هذا التقليد على قيد الحياة على نحو متقطع أو في أشكال تحت السطح الظاهر في شعراء لم يكونوا يتحلّون ظاهراً بصفة الفطنة من مثل ووردزوورث؛ وكيف عاد هذا التقليد إلى الحياة مع ت. س. إليوت ونزعة الحداثة الأنجلو – أميركية".

هكذا يتضح السبب الرئيسي وراء الإلحاح المحيِّر لدى مدرسة النقد الجديد على معالجة كلّ قصيدة بوصفها شيئاً مغلقاً (منتهياً) ومستقلاً. وبما أن القصيدة هي الأثر الباقي والبديل "للمجتمع القديم – الموجَّه والهرمي التركيب (Ransom)" – الذي فُقد ولا يمكن استرجاعه، وبما أنها تكون بذلك في الوقت ذاته نمطاً لشكل مثالي من أشكال المعرفة، معرفة مضادة للعلم "تعالج نظاماً للوجود، درجة من الموضوعية لا يمكن معالجتها بالخطاب العلمي"، بالنظر لكلّ ذلك، وجب أن تكون في موقع آمن لا يُنْتَهَك. إن أي شيء من قبيل صورة النصوص ما بعد الحداثوية الدارجة (كما في الطبعة المضادة، على نحو متعمد، للنقد الجديد، المعروفة باسم التاريخانية الجديدة) بوصفها قوى ميدانية غير مستقرة ومكسَّرة تخترقها كلّ موجات التاريخ الصدمية من شأنها أن تحطم المشروع بكامله. فقد كان النقاد الجُدُد بحاجة إلى نصّ مثالي يشبه إناء كيتس (Keats) الإغريقي (وهي صورة لطالما كانوا يستثيرونها)، عروساً مصوناً غير مغتصبة للسكون.

ومع ذلك فإن الهاجس المرضي الأحادي لدى مدرسة النقد الجديد بفضائل القراءة "الجوهرية" ولا شرعية "الهرطقات" (كما كانوا يصرون على تسميتها) المختلفة القائلة بأهمية العناصر خارج النصّ في القراءة لا يزال يبدو مبالغاً فيه. فلماذا ينبذ نقادٌ بمثل هذا الإحساس القوي بالتاريخ تكراراً القراءات التاريخية للنصّ على أنها "خارجية عرضية"؟ والجواب نجده في المرحلة الثانية ما بعد الزارعية من تاريخ الحركة، في حرب النقاد ضدّ العلماء. وشن مؤرخو الأدب التقليديون هجوماً مضاداً ضارياً؛ فقد كان أولئك المتبجحون حديثو الشهرة الذين، بحسب الخطاب الرئاسي لـ "رابطة اللغات الحديثة" (Modern Language Association) للعام 1948، لم يفعلوا شيئاً سوى توثين التعقيد والغموض، كانوا يقوضون 2500 عاماً من التراث الإنساني. وهكذا أصبح "التاريخ" هو العدو وهو (إضافة إلى النقد الماركسي الذي كان الوحش الكريه الآخر لدى النقاد الجدد) التجسيد لمنهجية القراءات "الخارجية" الاختزالية. ومن المفهوم أنه بما أن النقاد الجدد كانوا هم أنفسهم غالباً عُرْضةً للتصوير الكاريكاتوري، فقد استخدموا الكاريكاتور سلاحاً رئيسياً لهم في مواجهة أعدائهم العلماء. فعلى حدّ قول كلينث بروكس، "يكرس كلُّ أساتذة اللغة الإنجليزية تقريباً أنفسهم بكلّ جهد ومثابرة لاكتشاف" "نوع العصيدة التي كان كيتس يتناولها". "هذا هو نمط البحث الذي نقوم به: خلفيات الأدب الإنجليزي". وها نحن، يحدونا الأمل، نحشو كتبنا المقررة في تاريخ الأدب بالمعلومات عن سيرة حياة الكُتاب. لو كان ذلك صحيحاً، لكانت الحاجة تمس للمقاومة فعلاً، ولكن ذلك ليس إلا فكرة تافهة عما يمكن أن تكونه المقاربة التاريخية، وقد استُثمرت طاقات هائلة أكبر مما يستدعيه الأمر، في توهين الأعداء المتوهَّمين بدلاً من البحث عن سُبُل أفضل للمزاوجة بين البحث التاريخي والقراءة الدقيقة. فحتّى أفضل نقاد حركة النقد الجديد، ناهيك عن مقلديهم

السُذَّج الكُثُر في منهجيتهم "الجوهرية"، "لم يبد أنهم كانوا قادرين على التمييز بين المقاربة التاريخية بما هي كذلك وبين الأفكار الاختزالية المعنية عن التاريخ بما هو "خلفية للنصّ" التي كان يعتنقها ويمارسها خصومهم، وكان من نتيجة ذلك، أن محاجتهم كانت غالباً ما تعاني من التشويش. ونجد المثال الرئيسي لذلك في مقالة ويمسات (Wimsatt) وبيردزلي (Beardsley) "الأغلوطة القصدية" (The Intentional Fallacy)، التي ربما كانت الأبعد تأثيراً بين إعلانات النقاد الجدد أو تصريحاتهم التي عبروا فيها عن استنكارهم للأغاليط التي يقول بها خصومهم. وكانت المقولة التي انطلق ويمسات وبيردزلي للمحاججة عنها هي الحالة التي لا يمكن إنكارها بأنّه يجب بألا يُحكم بشأن نجاح قصيدةٍ ما فقط بالاعتماد على مقصود المؤلّف. إلا أن نقاشهم الدفاعي المستطرد سرعان ما انزلق من جديد إلى موقع أكثروا فيه من التوكيد على أفضلية التحليل "الداخلي" على "الخارجي"، وعلى نبذ استعمال المعلومات المتعلقة بـ "خلفية" الشاعر بخصوص معرفة دون (Donne) بعلم الفلك بوصفها غير ذات علاقة في ما يتعلق بتأويل شعره، وإلى الاستهزاء عموماً بـ "المقاربة التاريخية". وكانت محصِّلة ذلك الموقف هو أنه جرت تنشئة أجيال من الطلاب على فكرة أن المعلومات المستقاة من مصادر خارجية حيال مقصودات المؤلّف (وبالتالي كلّ أنواع المعلومات "الخارجية" المتعلّقة بالسياق التاريخي للنصّ) كانت على نحوٍ ما براهين غير مقبولة، وهي ليست مشتِتة للانتباه فحسب، بل هي أيضاً تشكل تهديداً فعلياً للنظام الداخلي للمعاني الذي يكوِّن القصيدة بذاتها.

وبنظرة استرجاعية، يصبح من الواضح الآن، في ما يخص هذه القضية المركزية عن كيفية استخدام إثباتات خارجية في التأويل، أن حركة النقد الجديد ببساطة وقعت ضحية التشويش الناجم عن مصطلحاتها المتميزة الاستقطابية الضيقة الأفق. فعلى سبيل المثال، كتب كلينث بروكس، وهو يقاتل لاجتثاث الهراطقة القائلين باعتبار مقصود المؤلّف، كتب يقول: "حتّى عندما يكون لدينا كمية كبيرة من المعلومات حول شخصية المؤلّف وأفكاره، فنحن نادراً ما نعرف عن القصيدة بالمقدار الذي تنبئنا هي ذاتها عن ذاتها." وكان ذلك لمجابهة المؤوِّل الذي يحصر نفسه دون داعٍ بخيار "إما/ أو" بين سيرة حياة المؤلّف والنقد، ولكن الاعتراض الأساسي على ذلك يكمن في سذاجة مفهوم بروكس عن "القصيدة ذاتها". كان ذلك هو الحجر الأساس لمشروع حركة النقد الجديد برمته، ولكنه لسوء الحظ، كان شيئاً لا وجود له.

ومهما كان انحيازهم ضدّ الدراسة التاريخية موقفاً غير مقصود، ومهما كان تفهمنا له في حمأة لحظة المواجهة في خضم الجدالات المؤسسية في الأربعينيات، فإن النتيجة النهائية كانت أن النقاد الجدد ببساطة لم يهتموا لا بالقضايا التاريخية ولا بالمشكلات العامة للتأويل التاريخي، وقد كان لذلك أثر سلبي على المدى الطويل على النقد؛ ولم يبدأ النقد بتجاوز هذا الأثر السلبي إلا مؤخراً مع "الالتفاتة إلى التاريخ" الجارية حديثاً.

وقد كانت انطلاقة حركة النقد الجديد تميزت بنزعة توكيدية جديدة على أهمية القراءة الدقيقة الصارمة، وكأن من شأن هذه النزعة أن تكون تحررية مُصَحِّحة لمسار النقد الانطباعي الملتبس ولمسار بعض أشكال النقد التاريخي المتحجر العفن، إلا أن هذه النزعة ضاقت أفقاً وتعرضت هي نفسها للفساد. ثمّ هي، بالتزامها أسلوباً جَدَلياً متصلباً، وضعت نفسها في زاوية عسيرة إن من الناحية الفلسفية (فليس هناك نصّ مُغْلق قائم بذاته كما الجزيرة)

أو من الناحية التربوية (فغالباً ما كان الطلاب يرغبون في معرفة الجوانب التاريخية)، ثمّ انتهى بهم الأمر إلى التلاشي في تلك الزاوية.

انظر أيضاً المداخل: Ambiguity; Brooks, Cleanth; Dissociation of Sensibility.

Empson, Sir William; Eliot, T. S.; Fugitives; Irony; Organic Unity; Paradox;

Practical Criticism; Ransom, John Crowe; Richards, I. A.; Tate, Allen; Tension.

قراءات:

Culler, Jonathan 1988: *Framing the Sign: Criticism and its Institutions.*

Fekete, John 1978: *The Critical Twilight.*

Foster, Richard 1962: *The New Romantics: A Reappraisal of the New Criticism.*

Graff, Gerald 1979: "What was New Criticism?"

----- 1987: *Professing Literature: An Institutional History.*

Lentricchia, Frank 1980: *After the New Criticism.*

Ohmann, Richard 1976: *English in America: A Radical View of the Profession.*

Stewart, John Lincoln 1965: *The Burden of Time: The Fugitives and Agrarians.*

Webster, Grant 1979: *The Republic of Letters.*

Wellek, René 1986f: "New Criticism".

"التاريخانية الجديدة" (New Historicism)

شكل من أشكال تحليل النصّ، تطورت في الولايات المتحدة خلال ثمانينيّات القرن العشرين وأصبحت اليوم راسخة في الكثير من أقسام الأدب الإنجليزي في الجامعات هناك كما في العديد من المجلات الأدبية مثل **تمثيلات** (*Representations*)، **والتاريخ الأدبي الجديد** (*New Literary History*)، **والتاريخ الأدبي الإنجليزي** (*English Literary History*)، **والنهضة الأدبية الإنجليزية** (*English Literary Renaissance*). إلا أنه لا يمكن وصف هذه المقاربة على أنها مقاربة موحَّدة أو موقع واحد، بل هي أقرب إلى أن تكون مجموعة متقاربة من الاهتمامات جرى تطويرها وتفصيلها عبر طرق منوَّعة – والواقع هو أن الإحجام عن تبني تبيان شامل عن منهجية هذه المقاربة قد أصبح أحد ملامحها. وكما هي الحال مع المادية الثقافية (Cultural Materialism) (التي غالباً ما توصف بأنها نظيرتها "البريطانية") فإن التاريخانية الجديدة تنظر إلى نفسها على أنها مقاربة راديكالية متطرفة، ناشئة عن ارتباط نقدي مع كلا المدرستين الماركسية وما بعد البنيوية. وهي تشبه المادية الثقافية أيضاً في أنها طُوِّرت وفُصِّلت خصوصاً في الأعمال التي تتناول عصر النهضة، وخاصة في أعمال ستيفن غرينبلات (Stephen Greenblat)، وجوناثان غولدبرغ (Jonathan Goldberg)، وجان إ. هوارد (Jean E. Howard)، وكارين نيومان (Karen Newman)، ولويس

مونتروز (Louis Montrose)، مع أنها تخللت أعمالاً تتناول عصوراً أخرى: إن أعمال كاثرين غالاغر (Catherine Gallagher)، ونانسي أرمسترونغ (Nancy Armstrong)، ودّ. أ. ميلر (D. A. Miller) هي نماذج عن التحليل التاريخاني الجديد لثقافة القرن التاسع عشر. إلا أن المزاعم بجدة هذه "الالتفاتة إلى التاريخ" (التي تبدو غريبة للقراء البريطانيين) هي نفسها تحتاج لأن توضع في سياق المؤسسات والتقاليد الأكاديمية الأميركية.

كان أول من قدم تعريفاً واضحاً للتاريخانية الجديدة بوصفها نزعة نقدية هو ستيفن غرينبلات في العام 1982 في مقدمته لمجموعة من المقالات في كتاب **أشكال القوة وقوة الأشكال في عصر النهضة في إنجلترا** (*The Forms of Power and the Power of Forms in the English Renaissance*). وقد عقد فيه مقارنة لإظهار التباينات بين المقاربات المستخدمة في تلك المقاربات والإجراءات التي كانت سائدة حتّى ذلك الحين في الممارسة النقدية الأميركية: "النظرية الأدبية التقليدية" والنقد الجديد. ويؤكّد غرينبلات بأنّ المقاربة الأولى، كما تتمثل في كتابات ج. دوفر ويلسون (J. Dover Wilson)، كانت تسعى لفرض وحدة مصطنعة على نصوص عصر النهضة، بجعلها متماسكة داخلياً وعاكسةً لنظرة عضوية موحَّدة للعالم أيضاً، وكانت كلتا النصوص والنظرة إلى العالم تنزعان إلى إضفاء الشرعية على أنماط السلطة المسيطرة. وكانت المقاربة الأخرى تركِّز حصرياً على نصّ منزوع من سياقه التاريخي، وتكبت معانيه السياسية. وحاجج غرينبلات بأنّ الطريقة الجديدة تركِّز على التناقضات القائمة ضمن التشكيل الثقافي لكلّ لحظة تاريخية، بل إنها جعلت في الواقع هذه التناقضات موضوع دراستها. وبالسير على خطى رايموند وليامز (Raymond Williams)، تحاشت هذه التاريخانية الجديدة التمييزات بين الأدب وبين السياق الثقافي والاجتماعي الذي يجري إنتاج الأدب من داخله، وبدلاً من ذلك، كانت تنظر إلى طرق التمثيل على أنها تشكِّل الواقع الاجتماعي وليست هي انعكاساً بسيطاً له. وقد هدفت التاريخانية الجديدة إلى إنتاج "فن/ قواعد للثقافة"؛ يقرأ النصوص المعترف بها في أنواع متعددة من الكتابة، وبوصفها جزءاً من هذه الأنواع، عابراً الخطّ الفاصل بين القصص المتخيَّل والكتابات غير القصصية في استكشافه لطرق تشكِل أنماط معيّنة من الخطاب والمؤسسات.

إذن، فالتاريخانية الجديدة تمثل التفاتةً إلى التاريخ، إلا أنها غالباً ما تبدو مترددة وغير واثقة حيال ماهية الفكرة الضمنية المستثارة في عملية التغير التاريخي والعملية الاجتماعية. وتتنوّع نقاط المرجعيّة النظرية للحركة، وهي تشمل رايموند وليامز (Raymond Williams)، وكليفورد غيرتز (Clifford Geertz)، وميشال فوكو (Michel Foucault)، ولويس ألتوسير (Louis Althusser)، وميخائيل باختين (Mikhail Bakhtin) وميشال دو سيرتو (Michel de Certau) وفي بعض الجوانب، تضع الحركة نفسها في علاقة ملتبسة مع تراث من المادية التاريخية، مستلهمةً مجموعة من العلاقات الاجتماعية والقوى المنتجة حيث تكون النصوص مركوزة فيها، بينما هي تنتقد الفصل الهرمي التراتبي بين قاعدة محدِّدة وبنية فوقية محدَّدة. وبالمضي قُدُماً في هذه النقطة وبالاستناد إلى أعمال فوكو، تتشاطر التاريخانية الجديدة مع مدارس ما بعد البنيوية نظرةَ ريبٍ نحو النظريات الاجتماعية الشمولية و"السرديات الكبرى"، ما يولّد إشكالاً متواصلاً لوجهة النظر التي تتشكّل منها إدراكات ونظريات

محدَّدة، مع أنها، في هذه العملية، غالباً ما تؤدي إلى تقوية القاعدة المؤسسية الآمنة التي تنطلق منها مثل هذه المقولات التفكيكية.

وتشدّد مدرسة التاريخانية الجديدة على الطبيعة التفاعلية والاتكال المتبادل بين الأشكال والمؤسسات الثقافية، وهي تقرأ كلّ آثار الماضي على أنها نصوص، سرديات، ينبغي تأويلها. وهي، في رفضها إعطاء الأسبقية لأية قصة أخرى، تخاطر بالوقوع في النسبية الكاملة التي يصبح معها التاريخ مجموعة من الانعكاسات المتكررة والمرتكسة إلى ما لا نهاية له. وتُظهر أعمال ستيفن غرينبلات خصوصاً حساسية تجاه هذه المشكلات. ففي كتاب **المتلكات الرائعة: عجيبة العالم الجديد** (*Marvellous Possessions: The Wonder of the New World*) (1991) على سبيل المثال، نجده يحاجج بأنَّ تركيزه على الطُّرْفة القصيرة بدلاً من القصص التفسيرية الشمولية هو انعكاس لصور المواجهة الأوروبية التي يقوم بتحليلها مع أميركا. ولكنه مع ذلك يشير إلى أن المعرفة المحلية المحض هي ببساطة الجانب السُفلي للشمولية التي ينتقدها. وهو يُقر بأنَّه، في دفع بعض هذه الطُرَف إلى الواجهة بوصفها حكايات تمثل الواقع، بوصفها، على نحوٍ ما مجازية، بأنَّه يشير إلى بعض بُنى السلطة الأكثر تعميماً، مع أنها غالباً ما تبقى ضمنية. إلا أنه، حين يفعل ذلك، يكون مخاطراً بإنتاج نوع من "النظرة الكونية" وهو ما تدّعي التاريخانية الجديدة أنها تتجنبه.

وهكذا فإن التاريخانية الجديدة، على حدّ زعم مونتروز، تشدِّد على "تاريخية النصوص وعلى نَصِّية التاريخ". إلا أن هذين المشروعين قد يستتبعان منهجيتين وفكرتين متمايزتين، وقد تكونان حتّى متناقضتين، عن التاريخ نفسه. إن فكرة "تاريخية النصوص "تشير إلى أن الكتابات تُنْتَج ضمن ظروف اجتماعية وثقافية واقتصادية معينة، وعلى مستوى ما تحددها هذه الظروف، حتّى وهي تُسهم في تشكيلها. أما "نصية التاريخ" فتشدِّد على أن التاريخ نفسه لا يمكن استيعابه إلا على أنه مجموعة من التمثيلات، المفتوحة على تفسيرات وإعادة سرد وتأويلات متعددة. إلا أن كلاً من المقاربتين يُقرَّان بوجود مشكلة في كيفية إجراء قراءة تاريخية - كيفية إقرار المرء بموقفيته، وفي الوقت نفسه القيام بالقفزة المفهومية الضرورية لاستيعاب الاختلاف الجذري في التاريخ. ونحن، بوصفنا قراءً حديثين، معرَّضون بشكل متواصل لخطر قراءة النصوص قراءة تاريخية مغلوطة، حيث ننظر إليها على أنها مرايا أو إسقاطات لاهتماماتنا نحن الخاصة بدلاً من محاولة استخراج المعاني المعقّدة التي قد تكون حملتها حين كُتبت.

إن التشديد على "نصِّية التاريخ" يستلهم كتابات كلٍ من فوكو ودوسيرتو في رؤيته للتاريخ نفسه على أنّه مجموعة من البقايا الآثارية وسرديات يتعقد معناها بعملية سرد كتابة التاريخ نفسها. وإلى حدٍ ما يمكن اعتبار هذه المقاربات حقبية وليست تاريخية، بتهميش قضية التغير والتحديد التاريخي بالتركيز على لحظات تاريخية معينة على أنها وحدات معرفية بنيوية (Epistemes) - بُنى معرفية ذاتية الاكتفاء لا تتطابق بالضرورة مع معرفتنا. وهناك نقطة انطلاق أخرى تُشاطر هذا المنظور "المسطَّح" وهي الأنثروبولوجيا الثقافية، وخاصةً كتابات كليفورد غيرتز. إن أبحاث غيرتز في الثقافات التي تختلف اختلافاً جذرياً عن ثقافته، استتبعت قراءةً للبُنى الرمزية لهذه المجتمعات بوصفها قصصاً يقصها ساكنوها عن أنفسهم. وقد كتب غيرتز يقول: "إن ثقافة شعب ما هي مجموعة من النصوص التي هي نفسها مجموعات يُجهد العالِم الأنثروبولوجي نفسه لقراءتها من فوق أكتاف الأشخاص الذين تنتمي إليهم هذه النصوص حقاً" ("Deep Play: Note on the

Balinese cock fight" in *Myth, Symbol and Culture*, 1974, p. 29). وهناك رغبة في الكثير من العمل التاريخاني أيضاً في "القراءة من فوق الأكتاف" للحظات في الماضي، تهدف إلى الوصول إلى "التوصيف الكثيف" للعمليات الفاعلة في هذه اللحظات عن طريق إجراء قراءة دقيقة لأعمال بعينها.

إلا أن الكثير من عمل مدرسة التاريخانية الحديثة، على الرغم من كلّ التشديد على نزع مركزية النصّ، لا يزال يعطي الأفضلية للخطاب الأدبي على سائر أنواع الخطاب، مع أنها قد تعمل على توسيع تعريف الخطاب. فأولاً، وكما أشار الكثير من نقاد الحركة، فإنها تبدو غالباً تعود إلى الكتابة المعترف بها والمقبولة وتستقرئ حركية/ ديناميكية اجتماعية كاملة من قراءة دقيقية لعمل معين أو من صورة بلاغية معينة. وثانياً، يجري النظر إلى الأشكال الأدبية، وخاصة الأشكال المسرحية الدرامية والأداء على أنها صورة مجازية مفتاحية رئيسيّة للمجتمع برمته. وعلى سبيل المثال، فإن كتاب غرينبلات **المفاوضات الشيكسبيرية** (1988) (*Shakespearean Negotiations*) يقرأ مسرح العصر الإليزابيثي على أنه مؤسسة اقتصادية وسياسية ونفسية محورية. فالمجتمع الإليزابيثي كان منظماً حول الروح المسرحية، على ما يحاجج غرينبلات؛ ففكرة الأداء المسرحي كانت فكرة مركزية بالنسبة لكلٍّ من تشكيل الذاتية الفردية وعلاقات القوة التي تتخلل المجتمع برمته، متمظهرة في الاستعراضية المهرجانية والاحتفالات الشعبية والعروض. فمسرحية عصر النهضة لا تعكس هذه الروح المسرحية ببساطة – بل هي تنتجها وتعيد إنتاجها وتُداولها بطريقة أكثر تعقيداً بكثير، وهكذا يصبح من المستحيل رسم خطّ فاصل بين الخطاب والشكل الجمالي وأنواع الطاقة والخطابات الاجتماعية الأخرى.

إن هذا التشديد على المداولة وإعادة المداولة التي من ضمنها تقوم الأشكال المسرحية على نحو فاعل بتشكيل علاقات القوة في مجتمعها، حيث هي تقوض باستمرار أشكال قوة الدولة الأيديولوجية السائدة – ولكنها تبقى في المحصلة النهائية محتواة ضمنها – إن هذا التشديد قاد بعض نقاد حركة التاريخانية الحديثة إلى القول بأنها أصبحت واقعة كلياً تحت سيطرة فكرة "الشَرَك العقدي"، التي تعتمد عليها. ويحاجج آلان سينفيلد، على سبيل المثال، في كتاب **خطوط التصدُّع: المادية الثقافية وسياسات القراءة المعارضة** (*Faultlines: Cultural Materialism and the Politics of Dissident Reading*) (1992) بأنَّ المقاربة لا تحقق على أرض الواقع إمكانياتها السياسية المحتملة، فهي تقع بسهولة فائقة في فخّ نسبية وشكلانية بلاغة ما بعد البنيوية، وتخفق في النظر في كيفية إمكان تطوير الاستراتيجيات القرائية المعارضة. كما حاجج بعض نقاد الاتجاه النسوي بأنَّ حركة التاريخانية الجديدة تواجه خطر دعم تهميش الجماعات المُسْتَضْعَفَة، مع أن نقاداً آخرين قاموا بتطوير مناهجها للتركيز على لعبة القوة والسلطة في المفهوم الجندري (العلاقة بين الجنسين). ويزعم البعض أنها أصبحت مجرد مقاربة مهنية أخرى، سرعان ما احتوتها وأدمجتها المؤسسة الأدبية الأميركية النهمة.

انظر أيضاً المدخلين: Cultural Materialism; Williams, Raymond.

قراءات:

Dollimore, Jonathan 1990: "Shakespeare, Cultural Materialism, Feminism and Marxist Humanism".

Ferguson, Margaret W, Quilligan, Maureen, and Vickers, Nancy J., eds

1985: *Rewriting the Renaissance: The Discourses of Sexual Difference in Early Modern Europe.*

Geertz, Clifford 1973 (1993): *The Interpretation of Cultures.*

Goldberg, Jonathan 1983: *James I and the Politics of Literature: Jonson, Shakespeare, Donne and their Contemporaries.*

Grennblatt, Stephen 1988: *Shakesperean Negotiations.*

---- 1991: *Marvellous* Possessions: *The Wonder of the New World.*

Healy, Thomas 1992: *New Latitudes: Theory and English Renaissance Studies.*

Howard, Jean E., and Connor, Marion F., eds 1987: *Shakespeare Reproduced: The Text in History and Ideology.*

Montrose, Louis 1986: "Renaissance Literary Studies and the Subject of History".

Newmann, Karen 1991: *Fashioning Femininity and English Renaissance Drama.*

Nicholls, Peter 1989: "Old Problems and New Historicism".

Veeser, H. Aram, ed. 1989: *The New Historicism.*

نيولفت (اليسار الجديد) (New Left)

تقول، بصورة عامة، أنَّ اليسار يشير إلى وجهات نظر ليبرالية أو جذرية متطرفة في السياسة نشأت خلال خمسينيات وستينيّات وسبعينيّات القرن الماضي. وطبقاً لكرانستون (Cranston) يمكن تعريف نيولفت (اليسار الجديد) أيديولوجياً وعالمياً، وبصورة جزئية (لوجود فروق قومية)، المضاد لمصطلح اليسار القديم، عن طريق علاقتها بكارل ماركس. فجماعة اليسار القديم جعلوا الرأسمالية وحقوق العمال شغلهم الشاغل، وتشبثوا بالخطوط الحزبية، وتصوراً أن تصير طبقات العمال الصناعية الطبقة الثورية العالمية. مقابل ذلك، نجد أن ممثلي اليسار الجديد مستقلون وفرديون، ولا يؤكّدون على ماركس الإنساني الموجود في **المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام 1844**، (*The Economic and Philosophical Manuscription of 1844*) (1959).

ويهتمون بروليتاريا الفلاحين الفقراء في العالم الثالث، وبجماعات السود الموجودين في أحياء الغيتو (Ghettoes)، والبورجوازية المغرّبة والمفكرين المغرّبين، بغية إحداث تغيير.

ويحدّد نايغل يونغ (Nigel Young) "الهوية الجوهرية" لليساريين الجدد فيقول، أنها تتألف، بداية [في أواخر خمسينيّات القرن الماضي] من العمل المباشر اللاعنفي، والعصيان المدني، ومنهضة المذهب العسكري، والسلام الطوباوي، وديمقراطية مشاركة لا مركزية لخلق مجتمع بديل مضاد للظلم القائم وجنونية العنصرية والحرب النووية. وقد جرى التعبير عن هذه المعتقدات في مسيرات لجنة 100/ الدرماستون المضادة للأسلحة النووية (The Anti-Nuclear Committee of 100/ Aldermaston) وفي حملة نزع السلاح النووي (CND) في إنجلترا، وفي مقاطعة الباصات في مونتغمري في جنوب الولايات المتحدة (The Southern us Montgomery Bus Boycott) (1955) والحركة التي أبرزت مارتن لوثر كنج (Martin Luther King) وفي الاعتصامات،

وصيف الحرية في المسيسبي لحركة توسيع مرحلة الحقوق المدنية *The Mississippi Freedom Summers of the Broadening Civil Rights Moment*).

وحركة بيركلي الخاصة بحرية الكلام في (*The Berkeley free Speech Movement of 1964*) (ونشاطات مماثلة في جامعة كولومبيا، وبرلين، ونانتير (Nanterre)، ومدرسة الاقتصاد في لندن). وأضافت [حركة السلام النووي عنصراً عالمياً] التحييد الإيجابي ل CND، وأفكار معسكر أ. ج. مستي الثالث (A. J. Muste's Third Camp) ربط حركات نيولفت (اليسار الجديد) (NL) بالعالم. وخلال أواخر ستينيّات القرن الماضي (1960s) ازداد نفوذ قوة السود والعمال التقدّميين في الداخل، والدفاع عن الحركات المضادة للإمبريالية وعن التحرير العسكري، في الخارج، وفي أوروبا، كان هناك الألوية الحمراء في إيطاليا، وحزب الجيش الأحمر بادر - مينهوف (Baader-Meinhof) في ألمانيا، واللواء الغاضب في بريطانيا، والعمل المباشر في فرنسا.

وتضاءل التأثير اللاعنفي بسبب عنف رجال الأمن والدّ العنيف، وموت مستي، وكنج وبول غودمان (Paul Goodman) في الولايات المتحدة، وبسبب ضغوط أخرى.

كان عام 1968 ذروة صراع اليسار الجديد لبناء عالم جديد (Caute, 1988). فقد اكتسحت ثورات الغرب الصناعي، وكانت مؤلّفة من ذرّية مواطنين ميسورين، وخاصة من الطلاب. ففي أميركا وحدها قدّم السود عنصراً معبّراً عن المغرّبين والمستغلين. ووجد الاحتجاج الأخلاقي ضدّ تلاعب الإعلام، والعملية الاستهلاكية، والعنصرية، والإمبريالية بؤرة مشتركة للتركيز عليها، وبخاصة ابّان حرب فيتنام. ففي الولايات المتحدة تخلّى كنج، وانتشرت ظاهرة التهرب من طلب الخدمة العسكرية، وتحوّل المؤتمر الديمقراطي القومي إلى ساحة حرب، وشهدت جامعة كولومبيا وكلية ولاية سان فرانسيسكو، وكليات وأخرى ظواهر عصيان مسلّح. وفي أوروبا أطلقت النار على قائد الطلاب الأكثر تأثيراً وانتشر الشغب في طول البلاد وعرضها. وأصاب الشلل فرنسا لوقت ما بأسوأ ثوراتها منذ العام 1871. كما شهدت تشيكوسلوفاكيا ربيعها القصير في براغ (Prague) الخاص بالتحرر البرلماني (إلى وقت الغزو والسوفياتي والقمع في شهر آب/ أغسطس). وفي مدينة مكسيكو قوبلت مظاهرات الطلاب برصاص الجيش. وتابع الطلاب ثورتهم في مدينة مدريدا. كما ضربت جامعات اليابان احتجاجاتٌ طلابية واسعة.

وعلى الرغم من عودة الديمقراطيات الغربية إلى عملها الاعتيادي قبل سبعينيّات القرن الماضي، حصلت هناك إنجازات. ففي الولايات المتحدة، تمّ إلغاء الفصل العنصري بصورة جوهرية، وتحطم قانون جماعة الكوكلكس كلان (KuKlux Klan) العنصرية، وتحوّل الوضع الانتخابي، فالذي كان هو حرب قامت بتحد لكنّها لم تنته. وعلى المستوى العالمي، بقيت النظرة إلى عالم غير منقسم إلى حكام ومحكومين، أو أغنياء وفقراء، أو عنصر، أو طبقة أو جنس، على المستويات المحلية، على الأقل. وعلى الرغم من اختفاء مثالية العالم الثالث، استمرت المظاهرات المضادة للامبريالية والمضادة للتمييز العنصري. ومع أن الحركة النسوية رفضت اليسار الجديد الذي يهيمن عليه الذكور، فإنها والحقّ يقال، كانت وليدته. انظر أيضاً:

Althusser, Louis: Canon: Ealeton, Terry; Friedrich; Frantz; Frankfurt

School; Gramsci, Antonio; Marcuse, Herbert; Marxist-Feminist Literure Collective; New Left Review; Said Edward; Sartre, Jean-Paul; Thompson, Edward; Williams, Raymond.

قراءات:

Bacciocco, Edward, Jr 1974: *The New Left in America: Reform to Revolution 1956-1970.*

Caute, David 1988: *The Year of the Barricades: A Journey Through 1968.*

Cranston, Maurice 1971: *The New Left: Six Critical Essays on Che Guevara, Jean-Paul Sartre, Herbert Marcuse, Frantz Fanon, Black power, R. D. Lainq.*

Diggins, Patrick 1992: *The Rise and Fall of the American Left.*

Young Nigel 1977: *An Infantile Disorder? The Crisis and Decline of the New Left.*

جيمس ر. بينيت (James R. Bennett)

نيولفت ريفيو (مجلة اليسار الجديد) (New Left Review)

نيولفت ريفيو مجلة اليسار الجديد البريطاني. تأسست في العام 1960، وأول من قام بتحريرها كان ستيوارت هل (Stuart Hall)، ومن بين محرريها إ. ب. ثومبسون (E. P. Thompson) ورايموند وليامز (Raymond Williams). ومنذ عام 1962 خضعت المجلة لتوجيه هدّام للمعتقدات من قبل فئة من الشبان قامت بتوجيهها نحو تقاليد الماركسية الغربية [مثلاً، غرامشي (Gramsci) وألتوسير (Althusser)]، وبعد ذلك، في عام 1968، نحو الاشتراكية الثورية (اللينية والتروتسكية). ومارست المجلة (*NLR*) بالإدارة التحريرية لبيري أندرسون (Perry Anderson) وعبر دار نشرها (New Left Books/ Verso) تأثيراً حاسماً ومثيراً للجدل على نحو الثقافة الماركسية الناطقة باللغة الإنجليزية في ستينيات القرن الماضي وسبعينياته. ولتبنيها سياسة تحرير عالمية، تمكنت المجلة من تخطي أزمة الاشتراكية المعاصرة، وظلت مجلة عالمية رئيسيّة للنظرية الاشتراكية.

غريغوري إليوت (Gregory Elliott)

نيورايت (اليمين الجديد) (New Right)

استعمل هذا المصطلح ليدل على مجموعة من الأفكار الليبرالية والمحافظة التي سادت في بريطانيا وفرنسا، والولايات المتحدة خلال السبعينيّات متعارضة مع الأيديولوجيات الديمقراطية وأيديولوجيات البرنامج الجديد[9] (New Deal)، وممارساتها ومؤسساتها. وإلى ذلك الحين ترافقت الأشكال المختلفة لتدخل الدولة المتبناة منذ الثلاثينيّات باسم النمو الاقتصادي، والعدالة الاجتماعية، والاستقرار السياسي، مع تضخم مستمر، وركود اقتصادي، متآكل في السلطة الحكومية. في ذلك السياق ترجمت عودة الاهتمام بالليبرالية الاقتصادية وشروط النظام الاجتماعي والسلطة الحكومية إلى لغة - وبمقدار ما، إلى ممارسة - حكومية

(9) البرنامج الجديد (New Deal) عبارة عن برنامج تشريعي وإداري وضعه الرئيس الأميركي فرنكلين روزفلت بغية تحقيق الإنعاش الاقتصادي والإصلاح الاجتماعي خلال العقد الرابع من القرن الماضي (المترجم).

بريطانية وأميركية في الثمانينّات.

اعتقد ملتون فريدمان (Milton Friedman) أنه يمكن تحقيق الاستقرار النقدي عبر السيطرة الحكومية الصارمة على كميات المال الموجودة في التداول، كما يمكن الوصول إلى الكفاءة الاقتصادية والنمو الاقتصادي عن طريق إبعاد الدولة عن النشاط الاقتصادي - استناداً إلى الافتراض الذي يفيد بأن الأفراد، عبر استجاباتهم لإشارات الأسعار في الأسواق يوفرون أفضل آلية لتحقيق تلك الأهداف.

وبحسب هذه النظرة، يبدو التدخل الحكومي محرّفاً لآلية الأسعار، ومولّداً للقمع، والبيروقراطية، وفقدان التنوع، وسيطرة مصالح المنتجين لا المستهلكين. وكان للإبستيمولوجيا الاجتماعية عند فريدريك فون هايك (Friedrich von Hayek) تأثيرها في دعم تلك الآراء الخلافية بالحجة التي أفادت أن الأسواق الحرة، وحدها، يمكنها أن تمحص المعرفة المعقّدة، والمتناثرة، ومعرفة الحاجات الإنسانية المفروض أن تقوم السياسة الجمعية بتخمينها. ومع ذلك نقول، إنَّ الاتفاق على فوقية الأسواق والحاجة لنقد ميسر، لم يمنعا اختلافاً مهماً في أوساط الليبراليين الاقتصاديين حول أولويات الوسائل والسياسة. فذهب البعض، في رفضه إدخال الأخلاق في إعادة توزيع الدخل، مثلاً، إلى حدّ القول بتصنيف جميع أشكال الضريبة واعتبارها انتهاكات غير شرعية للحقوق الفردية، لذا، طالب ذلك البعض بخصخصة جميع المسؤوليات في الدولة - بما فيها القطاع العسكري. فالدولة الصغرى التي يفضلها الليبراليون من أمثال روبرت نوزك (Robert Nozick) هي بمعنى من المعاني، قريبة من الفوضوية.

وهذا يشير إلى توفر أعظم بين المكونين، الليبرالي والمحافظ في نيورايت (اليمين الجديد). فعلى الرغم من كون تعارضهما مع فكرة "الحكومة الكبيرة"، وتقديرهما المشترك للملكية الخاصة فإنَّ لهما نقاطاً مشتركة واضحة، فإنَّ انشغال المحافظين المهتم بالنظام، والنظام الهرمي، والسلطة الحكومية - ناهيك عن الفكرة التي تشبه المجتمع بالعضو "ذي الشخصية والإرادة" - كلّ ذلك يتعارض مع رأي الليبراليين الذي يفيد أن المجتمع لا يتعدى أن يكون مجموعاً من الأفراد الذين يؤلّفونه. وكما بين سكروكتون (Scructon)، قيمة حرية الفرد، عند المحافظ "تخضع لقيمة أخرى أعلى، هي سلطة الحكومة القائمة، وهذه تهددها، وبذات المقدار، "الحماسة التجارية"، ولغة حقوق الفرد، و"مرض" الديمقراطية مثل طلب الاشتراكي للعدالة الاجتماعية والمساواة. فالمؤسسات التي تديم المنافسة والمشاريع الاقتصادية هي، بحسب هذه النظرة المحافظة، ليست إلا أحد مكونات النظام الاجتماعي المفضل، وليست المعنى المرادف له. وهذا يوضح سبب القلق الكبير الذي أظهره مثل هؤلاء الناس والذي كان أكبر مما كان عند الليبراليين الاقتصاديين، إزاء التهديدات الكثيرة والمتنوعة للتماسك الاجتماعي التي رأوها في التغير والإصلاح الاجتماعيين - سواء كانت تلك القوى مدمرة للأسرة، أو للكنيسة القائمة، وللنظام العام، وللنظام الملكي، أو لأخلاق الفرد. فهنا يوجد برنامج كبير أمام الحكم القوي والذي يتدخل. غير أننا نقول من جديد - وكما كان الحال مع الليبراليين - إنّه يمكن اشتقاق مجموعة من التأكيدات والقواعد السياسية من ذلك الدفاع المحافظ عن النظام الاجتماعي الهرمي "العضوي" الشامل، مثلاً، معركة واسعة القاعدة للدفاع عن "الثقافة القومية" التي

صارت في أحد تطرفاتها عنصرية علنية كما هي عند آلان دو بنوا (Alain de Benoist) في فرنسا.

قراءات:

Barry, N. 1987: *The New Right.*

Levitas, R. 1986: *The Ideology of the New Right.*

Durham, M. 1992: *Sex and Politics: The Family and Morality in the Thatcher Years.*

Gamble, A. 1988: *The Free Economy and the Strong State.*

جون كالاغان (John Callaghan)

نيتشه، فريدريك فيلهلم (Nietzsche, Freidrich Wilhelm) (1844– 1990)

وُلد نيتشه في روخن، ألمانيا، ودرس الفلسفة الكلاسيكية في جامعتي بون ولا يبزغ (1864–1965). أصبح أستاذاً لفقه اللغة الكلاسيكي في جامع بازل، سويسرا في العام 1869 في عمر 24 سنة، إلا أنه استقال من هذا المنصب بعد عشر سنوات بسبب اعتلال في الصحة، حيث منح معاشاً تقاعدياً. امتدّت حياة نيتشه المبدعة من نشر **ميلاد التراجيديا** (*The Birth of Tragedy*) في العام 1872 وصولاً إلى إنتاج **غروب الآلهة المزيفة وضد المسيح** (*Twilight of the Idols and the Antichrist*). (وهو هجوم مجادل كاسح على المعتقد المسيحي) في أواخر 1888. عانى نيتشه في كانون الثاني/ يناير 1889 انتكاسة عقلية لم يتعاف منها مطلقاً. ولقد اعتنت به أمه وبعدها أخته حتّى مماته في العام 1900. السهولة الظاهرية التي يمكن من خلالها قراءة كتب نيتشه مضللة. فهو على صعيد الأسلوب الكتابي واحد من أكثر الفلاسفة سهولة في القراءة، إلا أن تعقيد أفكاره وعرضها يتحدى الشرح البسيط. ما سيلي من العرض هو مجرد انتقاء لبعض من أكثر مظاهر تفكيره تأثيراً، ووضع لها في سياق تأثيرها على النظرية النقدية والفلسفية الحديثة.

كان لكتابات نيتشه تأثير ذو دلالة على الفلسفة، الأدب، النظرية النقدية، وحتّى على اللاهوت. فالوجوه الفكرية بالغة التنوع مثل سيغموند **فرويد**، ومارتن **هايدغر (الذي يرى نيتشه أساساً ضمن سياق نقده هو «هايدغر» للفكر الميتافيزيقي الغربي)، وجان بول سارتر**، ودّ. هـ. لورانس، وتوماس مان، وجورج لوكاتش، ثيودور أدورنو، جاك دريدا، وجان فرانسوا ليوتار، كلها تعرضت لتأثيره بطريقة أو بأخرى. وكان لاسم نيتشه في القرن العشرين، تاريخ يتسم بتضارب المواقف منه: حيث رُبِطَ من قبل نقاد العصر المتنوعين مع العسكريتاريا الألمانية خلال حرب 1914–1918، ومع النازية في حرب 1918–1939 ولقد نجم هذا الربط في الحالة الأخيرة أساساً عن المواقف التفسيرية عديمة الضمير «للمفكرين» النازيين، وعن ميول أخته المتعاطفة مع النازية. أما في العالم الناطق بالإنجليزية فيرجع الفضل الأكبر في إعادة الاعتبار لنيتشه ما بعد الحرب إلى دراسة والتر كوفمان (Walter Kaufmann) الكلاسيكية بعنوان «نيتشه: فيلسوفاً، وعالم نفس، ومضاداً للمسيح» (1950، مع طبعة رابعة منقحة في العام 1970) والتي تحدت العديد من حالات سوء الفهم واسعة الانتشار لفلسفته.

تأثر نيتشه في البدء بفكر شوبنهاور، وكذلك بتشاركه مع الموسيقار ريتشارد فاغنر، حيث وجّه كتاباته الأولى (خصوصاً **ميلاد التراجيديا** (1872) واثنان من أربع

تأملات غير راهنة (*Untimely Meditations*) **شوبنهاور باعتباره مربياً** (*Schopenhauer as Education*) وريتشارد فاغنر في بايروث (*Richard Wagner in Bayreuth*) والمنشورة في العامَيْن 1874 و1876 على التوالي) تحيّة التقدير لهذين الوجهين الفكريين. يشكل «ميلاد التراجيديا» نصاً مميزاً يحاول أن يعيد تأويل دلالة التراجيديا اليونانية من خلال فهمها بمثابة تعبير متسامٍ عن العنف الملازم لثقافة الإغريق القدماء.

يطرح تحليل نيتشه الفنتين الجماليتين المتمثلتين في «الأبولينية» و«الديونيسية» بمثابة وسائل لفك شيفرة معنى التراجيديا الإغريقية. تمثل الأبولينية الضوابط الشكلية والبنى الضرورية للتعبير الفني: «قوة إعطاء-الشكل التي وصلت غاية اكتمالها في الثقافة الإغريقية» (Kaufmann, 1974, p. 128) وتجسد الديونيسية، في المقابل قوى الصيرورة العنيفة والفوضوية. يجادل نيتشه بأنّ قوى الصيرورة هذه قد تمّ لجمها وتساميها من قبل العنصر الأبوليني بغية إتاحة إمكانية إنتاج التركة الثقافية الإغريقية الكلاسيكية. وقدّمت موسيقى فاغنر في **ميلاد التراجيديا** بمثابة وسيلة لبلوغ ثقافة وطنية ألمانية معاصرة ذات شباب متجدد على غرار تلك التي تمّ إنجازها من قبل الإغريق. إلا أنه في الوقت الذي كتب فيه **إنساني، إنساني مفرط** (*Human All too Human*) (1878)، تحوّل نيتشه بعيداً عن فاغنر حيث لم يعد يراه بمثابة مصدر أمل لمستقبل الثقافة، وإنما بمثابة عارض على الانحطاط المعاصر. وبالمثل، توصل نتيشه إلى رؤية فلسفة شوبنهاور التشاؤمية من منظور أكثر نقدية، في الآن عينه الذي تصلّب فيه موقفه تجاه الشعور القومي باضطراد، وهي نزعة تبدو ملامحها مسبقاً في أول أجزاء «التأملات غير الراهنة» المخصّص لمهاجمة «الثقافة مادية النزعة» والمتمثلة في عمل دايفد ستراوس بعنوان **الإيمان القديم والجديد**.

تسم كتب نيتشه الممتدة ما بين 1872 و1882 ما أطلق عليه بعض الأكاديميين تسمية مرحلته «الوضعية» (Habermas, 1981). وسواء أمكن لهكذا مصطلح أنْ يعرّف بشكل مناسب المقاربات التي جربها نيتشه أم لا في أعماله **إنساني، إنساني مفرط**، **الفجر** (1881) والعلم الفرح المنشور في العام 1882 مع الكتاب الخامس الذي أضيف في العام 1885)، فإن العديد من الموضوعات والاهتمامات التي تصدى لها في أعماله اللاحقة تستمد الإفصاح الأولي عنها في هذه الكتب - من مثل الشكّ الإبستيمولوجي المتزايد، الاهتمام المتناهي بعلم النفس والفيسيولوجيا، تطوير نظرية القوة، الإعلان الشهير عن موت **الإله** (*Death of God*) والقضايا الأخلاقية المتزايدة انطلاقاً من هذه الأفكار. كما أنّ كتاب **إنساني، إنساني مفرط** يسمه التحوّل إلى أسلوب التعبير الذي يتوسل الحكم والأمثال التي تبنّاها نيتشه في جلّ أعماله اللاحقة.

يسجل إنتاج كتاب **هكذا تكلّم زرادشت** (*Thus Spoke Zarathustra*) (القسم الأوّل والثاني في العام 1883، القسم الثالث، في العام 1884، والقسم الرابع، في العام 1885) بداية مرحلة نيتشه الأكثر إنتاجاً. يتخذ نصّ زرادشت الأميل إلى الحماس والملحمية شكل محاكاة توراتية متوجهة فلسفياً. وهو يعلن، بالشكل الأكثر دلالة، عن الحاجة إلى «الإنسان الفائق» (Übermenseh) باعتباره الهدف الأسمى للنشاط الإنساني.

يمثل الإنسان الفائق بالنسبة إلى نتيشه التعبير الأقصى عن الإمكانات الإنسانية، ذلك الكائن المبدع القادر على اسباغ معنى على كون لم يعد بالإمكان إعطاء تفسير ملائم له انطلاقاً من الافتراضات الميتافيزيقية البائدة، والاعتقادات الدينية لعلم الوجود المسيحي.

طوّر نيتشه خلال تفكيره الناضج رؤية شمولية عن الكون تكون فيها كلّ الهويات نتاج علاقات القوى («إرادة القوة») 1868 (القسم 1067). تشكل هذه الفكرة أساس زعمه القوي بأنَّ الحياة ذاتها يمكن فهمها انطلاقاً من لعبة علاقات القوة: «القوة» بحدّ ذاتها لا وجود لها، إنّها «علاقات القوة ما بين قوتين أو أكثر» لها وجود (Ibid. 631). كلّ الكائنات الحية هي تعبير عن شبكة القوى المتبارية هذه. يرى نيتشه أن كلّ حياة تسعى إلى تعزيز شعورها الذاتي بالقوة، والتي لا تعدو كونها تعبيراً عن «إرادتها بالقوة». السعي إلى القوة يمكن أن يتخذ العديد من أشكال التعبير، تتراوح ما بين الرغبة الطاغية في التحكم بكلّ الآخرين، وصولاً إلى إرادة المتقشف في نكران الذات وتهذيب النفس، مما يعزّز مشاعره أو مشاعرها بالقوة من خلال إخضاع طلبات الجسد.

يشكّل التأكيد على القوة في تفكير نيتشه أساس نقده لقوانين الأخلاق المقبولة عرفياً، كما يشكل لبّ سلالة الأخلاق (1887, 1968). يمكن تقسيم المنظومات الأخلاقية تبعاً لنيتشه إلى معسكرين مختلفين يمثلان مصالح متنافسة، هما «أخلاق السادة» و«أخلاق العبيد». تُقوِّم أخلاق السادة العالم من منظورة السيطرة والقوة المتحققين. وبناء على ذلك، يجادل نيتشه، بأنَّ أخلاق السادة توكيدية الطابع في المقام الأوّل طالما أنّها تصدر عن موقع التجمعات المسيطرة اجتماعياً والتي تؤكد ذاتها أولاً باعتبارها «طيبة»، وبعد ذلك فقط تتصور أولئك الذين هم في مرتبة أدنى باعتبارهم «سيئين». وفي المقابل، فأخلاق العبيد تتولد من منظور المقهورين. يشعر العبد ذاته أو ذاتها على أنه ضحية عاجزة لقوة أعلى منه، وطالما أنّه غير قادر على اتخاذ إجراء عملي لتصحيح الوضعية، فإنّه يصف تلك القوة على أنها تمثل «الشرّ». مفهوم العبد عن «الطيب» هو نتيجة ثانوية «استجابية» (Deleuze, 1983) لحكمة السلبي. ووفقاً لتعبير نيتشه، تشكل الثقافة المسيحية مثالاً أساسياً على أخلاق العبيد، بينما أنَّ الثقافة الرومانية القديمة تجسد أخلاق السادة. وتجد الحداثة ذاتها أسيرة هذين الشكليين الأخلاقيين: قد لا يوجد اليوم علامة أكثر حسماً على «**طبيعة عليا**»... أكثر من كونها ساحة معركة أصيلة لهذه القيم المتعارضة» (Nietzsche, 1968, part .1, p. 16). انشغال (نيتشه بالحداثة، أي، بما توصل إلى رؤيته باعتباره الميراث العدمي للتقليد المسيحي الذي وصل نقطة التدمير الذاتي، يبرز في أعين العديد من النقاد بمثابة منجب **ما بعد الحداثة**. فتبعاً لجياني فاتّيمو، على سبيل المثال، «من المشروع المجادلة بأنَّ ما بعد الحداثة الفلسفية قد ولدت مع أعمال نيتشه» (Vattimo, 1988, p. 164)).

مارس فكر نيتشه، في فترة ما بعد الحرب، تأثيراً جلياً على الفلاسفة والمنظرين بطرق متنوعة. ففي مدرسة فرانكفورت نجد أن النزعات الماركسية الجديدة التي تمثل مقاربات كلّ من ماكس **هوركهايمر**، ثيودور **أدورنو**، هيربرت **ماركوس**، ووالتر **بنيامين**، غالباً ما تخللها الشكّ النيتشوي. وعلى سبيل المثال، تسهم قوة نقد نيتشه للمبادئ العقلانية شطر مهم في مؤلّف أدورنو وهوركهايمر في **جدلية التنوير** (1944) الذي يرسم خريطة نمو عصر الأنوار بتعابير الصراع على القوة إذ إنّه في سعيه للقضاء على الأسطوريات ما قبل العلمية، يرتد إلى خلق بنية أسطورية جديدة متمثلة في معتقدات العقلانية كي تحل محل الأولى. غالباً ما يبدي تطوير أدورنوا الفكري اللاحق – خصوصاً في **أخلاقيات الحدّ الأدنى** (1951) الذي يستعمل أسلوب الحكم والأمثال المحبَّب إلى نيتشه، وكذلك في

ضدّ الإبستيمولوجيا (1965) - منحى فكرياً نيتشوياً، حيث يتم الكشف بانتظام عن المبادئ المؤسسة للعقل النقدي باعتبارها تقوم على كتاب إنساني مفرط لنيتشه وبالتالي فهي موضع تساؤل لجهة أصالتها.

وأما بين أولئك المفكرين من ضمن التقاليد البنوية وما بعد البنيوية، فيتجلى تأثير نيتشه بأوضح صورة في أعمال كلّ من ميشال فوكو، جيل دولوز، بول دو مان، جاك دريدا، وجان فرانسوا ليوتار. تستفيد محاولة فوكو في تبيان نموذج «سلالي» للتاريخ ذي وعي ذاتي من تحليل نيتشه للقوة، وكذلك وفي نقده (فوكو) «للذات» بطريقة تسعى إلى قلب الافتراضات المسبقة لكلّ من الليبرالية والماركسية حول المعرفة والسياسة. فالمعرفة بالنسبة إلى فوكو، كما هي بالنسبة إلى نيتشه ليست مكونة من جسم مستقل من البرهانيات المجردة التي توجد بمعزل عن القوى الاجتماعية السائدة. وإنما على العكس من ذلك، فنشدان المعرفة هو في الواقع سعي إلى السيطرة على الواقع، وبالتالي «فالمعرفة» هي في الواقع مسألة يمكن اعتبارها على أنها مرادفة «للقوة».

أما بالنسبة إلى جيل دولوز، فإن نيتشه هو مفكر جدير بتأويل مدقق ومتأنٍ (انظر عمل دولوز بعنوان **نيتشه والفلسفة**، المنشور لأول مرة في العام 1962)، كما إنّه مصدر عدد من المصطلحات المفتاحية في معجمه (دولوز) الفلسفي. يرى دولوز نيتشه بمثابة مفكر رحّال يزدري البنى الثنائية المكوّنة من المؤسسات والدولة والتي سيطرت على الحياة الحديثة، مفضلاً عليها فلسفة في الصيرورة أحادية وإنما متعددة التجليات. قد يوجد أكثر الأمثلة مثاراً للاهتمام من تأثير نيتشه على دولوز في العمل بعنوان **الألف حلبة** (*Thousand Plateaus*) (Deleuze and Guatarri, 1980)، والذي يستند إلى تعليلات نيتشه السيكولوجية والفيسيولوجية لعلاقات القوة، في صياغته لنقد شديد الإشكالية للخطاب التسلطي، وزاخر بجوهرانية مكوّنة من «جواهر مرتحلة».

يلقى نيتشه أيضاً بظله المميز على الأعمال التفكيكية لكلّ من بول دو مان وجاك دريدا. نصوص نيتشه، بالنسبة إلى دو مان هي عبارة عن حالات من نموذج معرفي من الحجج التفكيكية الذاتية التي تزعزع بنيتها ذاتها. كما يرى دريدا نيتشه بمثابة المبشر بالتقنيات التفكيكية التي استعملها هو ذاته (دريدا) لنقد نزعات التقليد الغربي «المركزة حول العقل». إلا أن نيتشه هو كذلك وجه أكثر إشكالية بما لا يقاس بالنسبة إلى دريدا عما هو بالنسبة إلى دولوز. وعلى سبيل المثال، يبرهن تحليل دريدا للنزعات «اليسارية» و«اليمينية» في الخطاب النيتشوي في عمله بعنوان **أذن الآخر** (*The Ear of the Other*) (1982) على انشغال نقدي ببنى التبرير «ذات النزعة الغائية» التي توفرها كتابات نيتشه ذاته، ووضع اليد اللاحق عليها من قبل مواقع متعارضة ظاهرياً. يتسم خطاب جان فرانسوا ليوتار ما بعد الحداثي بتخصيب متقاطع من التأثيرات النيتشوية والكنتية في دفاعه عن نظرة جدالية للعلاقات الإنسانية ودور ريادي متوجه جمالياً في آن معاً (انظر *The Postmodern Condition*, 1979). إلا أن موقف ليوتار قد تعرض للتعديل من خلال قراءاته لفلاسفة من التقليد التحليلي (وخصوصاً كلّ من كريبكه وفتغنشتاين). وهو يشيد في عمله بعنوان **المختلف** (*The Different*) (1983) فلسفة صورانية للغة يتحول فيها مصطلح ما بعد الحداثة إلى مظهر محمل بالإشكالية للخطاب النيتشوي: «غاية لإنسانية من نوع ما... (صورة ممسوخة سيئة عن نيتشه. لماذا؟)» (Section 182).

بيتر ج. سيدجويك (Peter J. Sedgwick)

قراءات:

Adorno, T. W. 1951 (1974): *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life.*

---- 1956 (1982): *Against Epistemology.*

----- and Horkheimer, M. 1944 (1973): *Dialectic of Enlightenment.*

Ansell-Pearson, Keitsh 1991: *Nietzsche contra Rousseau: A Study of Nietzche's Moral and Political Thought.*

Bridgwater, Patrick 1972: *Nietzsche in Anglosaxony.*

De Man, Paul 1979: *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzche, Rilke, and Proust.*

Deleuze, Gilles 1962 (1983): *Nietzche and Philosophy.*

----- and Guatarri, Félix 1980 (1988): *A Thousand Plateaus.*

Derrida, Jacques 1978b (1979): *Spurs: Nietzshe's Styles.*

------ 1982b (1988): *The Ear of the Other.*

Foucault, Michel 1977: "Nietzsche, Genealogy, History".

Habermas, Jürgen 1968 (1981): *Knowledge and Human Interests.*

Hollingdale, R. J. 1973: *Nietzsche.*

Kauffmann, Walter 1950 (1974): *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist.*

Lampert, Laurence 1993: *Nietzsche and Modern Times: A Study of Bacon, Descartes and Nietzsche.*

Lyotard, Jean-Francois 1979 (1989): *The Postmodern Condition.*

----- 1983 (1988): *The Differend: Phrases in Dispute.*

Nietzsche, Friedrich 1872 (1968): *The Birth of Tragedy.*

------ 1873-6 (1983): *Untimely Meditations.*

------ 1978- 80 (1986): *Human, All Too Human.*

------ 1881 (1982): *Daybreak.*

------ 1882/ 7 (1974): *The Gay Science.*

------ 1883- 5/92 (1976): *Thus Spoke Zarathustra.*

------ 1886 (1968): *Beyond Good and Evil.*

------ 1887 (1968): *On the Genealogy of Morals.*

------- 1888/ 1895 (1976): *The Antichrist.*

------- 1901 (1968): *The Will to Power.*

Vattimo, Gianni 1985 (1988): *The End of Modernity.*

نوريس، كريستوفر (Norris, Christopher)

كريستوفر نوريس (1948-) منظر نقدي بريطاني

وعلى الرغم من أن مطبوعاته الأولى كانت حول الموسيقى والموسيقيين، إلا أنه

بدأ يجتذب قطاعاً واسعاً من القراء بتعليقه الصافي على النظرية الأدبية والنقدية، وبخاصة في كتب مثل: **التفكيك: النظرية والمارسة** (*Deconstruction: Theory and Practice*) (1982)، **والتحوّل التفكيكي** (*Deconstructive Turn*) (1983)، **وصراع القدرات** (*The Contest of Faculties*) (1985)، وجاك دريدا (Jacques Derrida) (1978)، وبول دو مان (Paul de Man) (1988)، **والتفكيك ومنافع النظرية** (*Deconstruction and the Interest of Theory*) (1989).

على الرغم من أنه أقر، وبدون تردد، بأنَّ كتابات دريدا ومنظرين آخرين غير محددة وتشبه اللعب، إلا أنه أكد، وبقوة، أهمية مطالب الصدق والبحث عن أساس فلسفي للمسؤولية الأخلاقية والسياسية في خطابات النظرية النقدية الأدبية المعاصرة. وعندما يجد تخلياً عن تلك الالتزامات الخاصة بعصر التنوير، كما في كتابات ليوتار (Lyotard)، بودريار (Baudrillard)، وفش (Fish)، ورورتي (Rorty)، على سبيل المثال – يكون نقده مراً (انظر ,Norris, 1990, 1991, 1992 1993).

وقد اكسبته سعة وعمق قراءته، وقوة نقده التي استمرت مستوحاة من فكر وليام إمبسون (William Empson)، موثوقية فريدة مكّنته من ترشيد معرفة منظري الأدب التي غالباً ما تكون ضحلةً، في الفلسفة وعند الفلاسفة التقليديين، لجهة سطحية انصرافهم عن النظرية الأدبية.

قراءات:

Norris, Christopher 1982: *Deconstruction: Theory and Practice.*

------ 1983: *The Deconstructive Turn: Essays in the Rhetoric of Philosophy.*

-------- 1985: *The Contest of Faculties: Philosophy and Theory after Deconstruction.*

------- 1987: *Jacques Derrida.*

-------- 1988: Paul de Man: *Deconstruction and the Critique af Aesthetic Ideology.*

------ 1989: *Deconstruction and The Interests of Theory.*

-------- 1990: *What's Wrong with Postmodernism: Critical Theory and The Ends of Philosophy.*

----- 1991: *Spinoza and The Origins of Modern Critical Theory.*

------- 1992: *Uncritical Theory: Postmodernism, Intellectuals and the Gulf War.*

------- 1993: *The Truth about Postmodernism.*

النقد النووي (Nuclear Criticism)

مصطلح يشير إلى نزعة مركَّزة، وإن لم تعمر طويلاً، بين نقاد الأدب في المدرسة التفكيكية (أساساً) شاعت في الفترة ما بين أوائل إلى أواسط ثمانينيّات القرن العشرين. وكان النصّ – المرجع الأبعد أثراً في الحركة مقالة جاك دريدا (Jacques Derrida) "لا أبوكاليبس [نهاية العالم]، ليس الآن (سبع قذائف، سبع رسائل)"، التي أُلقيت أولاً في مؤتمر في جامعة

كورنيل في 1984 ثمّ نُشرت - مع إسهامات أخرى - في عدد خاص من مجلة دياكريتيكس (*Diacritics*). وكانت هذه المناقشة استكشافاً أكثر عمقاً لمجموعة من المواضيع التي كانت تحتل مكانة بارزة في خطاب النظرية الأدبية الطليعية. وهي تزامنت مع فترة من التوتر في العلاقات الأميركية - السوفياتية حين بدا أن الإدارة اليمينية للرئيس الأميركي ريغان كانت على وشك التخلي عن السياسة التي كانت سائدة حتّى ذلك الحين القائمة على فكرة "التدمير المتبادل المحقَّق"، أو ما كان يُعرف بسياسة "توازن الرعب" (Balance of Terror) التي (بحسب خبراء الاستراتيجيا النووية) كانت قد منعت حتّى ذلك الحين اندلاع حرب عالمية شاملة. وهكذا أخذ ريغان في التحدث عرضياً عن الاتحاد السوفياتي بوصفه إمبراطورية الشرّ (Evil Empire) بينما كان الصقور من صُنَّاع السياسة من مثل كاسبار واينبرغر (Caspar Weinberger) يتحدثون عن احتمال وقوع تبادل "محدود" (تكتيكي) لإطلاق الأسلحة النووية قد يكون من الممكن على نحوٍ ما احتواءه قبل أن يتحول إلى مواجهة تدميرية شاملة ماحقة. وفي هذا السياق، بدا للكثيرين أن الخيار هو بين شكلين متنافسين من أشكال الجنون، الأوّل عالق في حركة متضادة من "منطق" التهديد الخداعي والتهديد المضاد كانت نتيجته المحتملة تفوق قدرة العقل على التصوّر، بينما بدا الثاني - باسم "الواقعية الجديدة" (New Realism) - مستعداً للتسبب بكارثة نووية بتبنيه موقفاً خطابياً أكثر تشدداً وعدوانيةً.

وهكذا يثير دريدا الأسئلة التالية في ما يخص "النقد النووي":

(1) ما السلطة التي يمتلكها ممارسو هذا النقد بالمقارنة مع الاختصاصات أو حقول المعرفة الأخرى الأشدّ رسوخاً (العلمية، والتقنية، والديبلوماسية، والعسكرو-استراتيجية... إلخ) والتي تُعتبر كفاءتها معيارياً في مثل هذه القضايا شيئاً مسلّماً به؟

(2) ماذا يمكن أن تبلغ هذه "الكفاءة" المفترضة حين تكون المخاطر والرهانات مرتفعة إلى حدّ غير معقول - وتكون القضايا بعيدة كلّ البعد عن الاستيعاب "العقلاني" - بحيث لا تدع تمْسكاً لأي شيء يشبه أشكال المعرفة المألوفة (المعتمدة عند الخبراء) تلك أفليست الحالة؟

(3) أنه في هذا المجال لا توجد أية بروتوكولات/ أعراف يُعتمد عليها، لا معايير لمنهجية ملائمة أو استقراء صالح، لا احتكام لأنماط التفكير المنطقي التنبؤي، للقياس المبني على قواعد راسخة من التشابه مع التجربة الماضية، وما إلى هنالك ما يمكن أن يساعد في تحديد أحقية ادّعاءٍ ما أو بطلانه؟

فكما كتب دريدا يقول، "إنهم [الخبراء المفترضون] جميعاً في موقع ابتكار، تدشين، ارتجال إجراءات وإصدار أوامر حيث لا يوجد هناك نموذج... يمكن أن يقدم لهم العون على الإطلاق" (Derrida, 1984, p. 22).

(4) وعلى هذه الأسس، ماذا يمكن أن تكون المحاججة بأنَّ "الكفاءة" المقصودة في هذه القضية تنتمي بالمقدار نفسه لأولئك - نقاد الأدب، البلاغيين، التفكيكيين منظّري أفعال القول، والآخرين - الذين ينحصر همهم بالضبط في القضايا التأويلية التي تتجاوز متغيرات (بارامترات) الخطاب المنطقي أو القدرة العقلية على القرار؟ ويقول دريدا "يمكن لنا إذن أن نعتبر أنفسنا ذوي كفاءة لأن تعقيد الاستراتيجية النووية لا يمكن أن يفعل من دون السفسطة في المعتقد والمحاكاة البلاغية للنصّ" (p. 26).

(5) من هنا ينشأ سؤال آخر حول وضع ما يُسمى بالمرموز النووي، وهو ما تُلمح إليه (على ما يُفترض) كلّ تلك الخطابات في طرقها المتنوعة في الوصف والتحليل والحساب الاستراتيجي والتهديد والتهديد المضاد والسيناريوهات المقلّدة (للعبة الحرب)، وما إلى هنالك. ولا يمكن مساواة هذا المرموز بالأسلحة بذاتها - بعددها، بدقتها، بدرجة تقدّمها التقني، وبسرعتها، وبالمدى الذي تبلغه، وبقدرتها على توجيه "الضربة الأولى" أو ما أشبه - لأن هذه العوامل لا يُحسب لها حساب إلا بمقدار ما تشارك في الخطابة التصعيدية (خطابة "الردع" النووي) التي تتحدد الرهانات والمخاطر فيها كليةً من ضمن الشروط الإنجازية (Performative) وليس مما يقابلها من الشروط الإخبارية (Constative) أو الواقعية - الوصفية.

وهكذا: "إن كان ثمة حروباً وتهديداً نووياً، فما ذلك إلا لأن" الردع "ليس له لا" معنى أصلي "ولا قياس. إن" منطقه "هو منطق الانحراف والانتهاك، وهو إما أن يكون تصعيداً بلاغياً استراتيجياً أو لا يكون على الإطلاق" (Derrida, 1984, p. 29). ثمّ، قد يفسِّر المرء "المرموز" النووي على أنه مرموز الحرب العالمية ذاك أو أنه حصول ما لا يمكن تصوره - كارثة نهاية اللعبة - التي تومئ إليها كلّ أنواع الخطاب تلك. ومن المفترض أن هذه المناظرة تُدار إما بغرض منع حصول الكارثة (كما في حالة نظرية الردع "التقليدية")، أو بهدف التخطيط للحدث وتأمين الفرصة الفُضلى الممكنة للانتصار والبقاء لجانب واحد في حال اندلاع الحرب. وكان الاحتمال الثاني هو خطّ النقاش الذي تبناه أولئك الذين كانوا يسمون أنفسهم بـ "الواقعيين" الجدد أوائل الثمانينيّات - وكآن واينبرغ واحداً منهم - الذين كانوا يرون أن الولايات المتحدة ستخرج "منتصرة" في حال حصول تبادل محدود (تكتيكي) لإطلاق الأسلحة النووية. ومن منظور هؤلاء، فإن الأعمال العدائية ستتوقف على نحوٍ ما قبل حصول الدمار الشامل بإعطاء المتحاربين مهلةً للانسحاب وتحاشي إطلاق كامل ترساناتهم من المقذوفات الصاروخية الباليستية عابرة القارات.

وقد أدخلت هذه السياسة، بالطبع (وكما سارع نقادها إلى القول) عنصراً جديداً خطيراً ومزعزعاً للاستقرار في ميدان - هو حقل الديبلوماسية النووية الأميركية - السوفياتية - كان توازنه المزعزع يعتمد بالضبط على فكرة الدمار المتبادل الذي يصيب كلّ الأطراف المتحاربة في حرب شاملة. ولذلك كأن من شأنه أن يدفع السوفيات إلى استعمال مبكّر لقدرتهم على توجيه الضربة الأولى، حيثُ إنّه لن يكون لديهم شيء يخسرونه في حال كان صُنَّاع القرار الاستراتيجي في أميركا يفكرون بالشيء ذاته. كما أنها كانت تتجاهل ما كان السوفيات قد تبنوه من قضية السياسة "الواقعية"، أي الافتراض - الذي كان مشتركاً بينهم وبين أندادهم الأميركيين في معسكر نظرية الردع - الافتراض بأنَّ تبادلاً لإطلاق الأسلحة النووية لن يكون بالإمكان حصره باستخدام الأسلحة "المحدودة" (التكتيكية أو الميدانية)، بل سرعان ما سيتصاعد حتماً ليصل إلى نقطة اللاعودة الكارثية. وفي هذه الحالة (ثانيةً) كان التفكير الإستراتيجي يفرض على كلا الطرفين أن يطلق ما أمكنه إطلاقه من رؤوسه الحربية لدى أول فرصة متاحة لتفادي الدمار الذي يمكن أن تتسبب به الموجة الأولى من الصواريخ الاستباقية المعادية التي قد تنصبُّ عليه.

تلكم هي المآزق المنطقية والطرق المسدودة في الخطاب النووي، في سياسة الردع، وفي

بدائلها المفترضة المنوعة. ومن وجهة نظر دريدا، كانت نتيجتها نزع الشرعية عن أي شكل من أشكال المعرفة يربط قوته وسلطته بوجود "مرموز" نووي معطي، أو بالقدرة المفترضة مسبقاً للفكر البشري على حساب أو فهم الوسائل الممكنة للتعامل مع التهديد النووي. ففي هذا الحقل "هناك العديد من الطاقات المفكّكة غير المتجانسة"، بحيث تغدو "أيُّ معرفة غيرَ مترابطة وغير قابلة للتجميع" (Derrida, 1984, p. 22). ومن ثمّ، فإن الخطّ الفاصل بين ما هو مجرد الرأي (Doxa) وما هو النظام المعرفي (Episteme) يأخذ في الانبهار حالما لا يعود هناك شيء مثل كفاءة يمكن إضفاء صفة الشرعية المطلقة عليها بالنسبة لمظاهر لم تعدّ مجرد ظاهرة تقنية- علمية بل أصبحت تقنو - عسكرو - سياسو - ديبلوماسية بالكامل، وهي تُدخل في اللعبة "الرأي" أو القصور وعدم الكفاءة حتّى في حساباتها (p. 24).

هذا هو التبرير الضعيف أو السلبي للنقد النووي. وبما أن "الخبراء" الذي نصَّبوا أنفسهم بأنفسهم في ذلك الموقع هم على ما هو جلي بعيدون عن عمق اختصاصهم في مواجهة مثل هذه المروحة من المشاكل العصية على الحلّ، أو المآزق المنطقية المسدودة، أو تطوّرات الأحداث التي لا يمكن مطلقاً التنبؤ بمسارها، لذلك (وعلى ما يحاجج البعض) بقي الميدان مفتوحاً للآخرين، بما فيهم منظّرو الأدب، لمناقشة هذه القضايا، ولهم حق متساوٍ في الزعم بأنَّ لهم مثل كفاءة الآخرين لفعل ذلك. وعلى وجه أخصّ، قد يكون لديهم - ولدى التفكيكيين بينهم على التعيين - شيء ناجع يمكن أن يسهموا به حيال قضية عدم قابلية القرار هذه، أو الطريقة التي يسبب بها الخطاب النووي إشكالاً في العلاقة بين الحقيقة والباطل، وبين الواقع والخيال، وبين أنواع الأفعال القولية الإخبارية والإنجازية، أو الواقع وأنظمته المنوعة للمحاكاة النصية أو البلاغية.

إلا أن هناك اقتراحاً أكثر إثارة للاهتمام في مقالة دريدا - وهو ما يمكن وصفه بالمقولة "القوية" - وهو الذي أصبح بؤرة التركيز الأساسية في المناظرة التي تلت حول موضوع النقد النووي. وكان هذا هو الزعم بأنّ لـ "التفكيك" علاقة مودة خاصة بالخطاب حول الحرب النووية حيثُ إنَّه ينتمي إلى العصر نفسه الذي واجه احتمال الكارثة المطلقة التي لا تُبقي ولا تَذَر، الكارثة التي تمحق كلّ أثر للحضارة - أو أي أثر أرشفي مكتوب - يمكن بواسطته تقويم أو تمثيل أو استذكار ذلك الحدث الذي يتجاوز القدرة على التفكير. ويفتتح دريدا الحديث عن هذا الموضوع بسلسلة من التلميحات الغامضة إلى ما لارميه (Mallarmé) وكافكا (Kafka) وبيكيت (Beckett) وآخرين من الذين كان يمكن قراءة نصوصهم على أنها تومئ إلى ذلك الصمت على الجانب الآخر من كلّ شيء الذي شكل تاريخنا وتراثنا الثقافي حتّى هذا التاريخ. وهو أحد المواضيع الأدبية التقليدية الذي كانت قد جرت مناقشته - من قبل منظّري الأدب أساساً - مع الإشارة إلى مفهوم "السامي" عند كَنْت (Kant). فهنا أيضاً نجد ذلك الإلماع الغامض لتفكيرٍ من شأنه على نحوٍ ما أن يتجاوز حدود ملكة الإدراك الظاهري للحياة اليومية، طريقة الفهم تلك التي (بحسب وصف كَنْت لها) تضع حالات الحدس الحسية تحت المفهومات الملائمة، وبذلك تقدّم لنا معرفةً مطابقةً للواقع عن العالم. ويشابه هذا الخطاب عن "السامي" النقد النووي من حيثُ إنَّ على كليهما أن يمضيا قُدُماً في غياب أي مرموز معروف أو (حتّى) يمكن معرفته؛ وبكلام آخر من حيثُ إنَّ كلاهما يَصْدُران عن

لحظة من الرضّة التوقّعية/ الاستباقية تفتقر إلى موضوع ملائم (قابل للقياس) في مجال التجربة الماضية أو الحاضرة. على أي حال، تلك هي الهيكلية الأفضل، الأقرب إلى الفهم التي يمكنني أن أضعها على هذه المقولات التي غالباً ما تتميّز بالغموض والإلغاز في ما يتعلق بالسامي النووي.

وهكذا، وبحسب عبارة دريدا:

إن تاريخانية الأدب مزامنة بالمطلق، بل إنها محتبكة بنيوياً بشكل لا يقبل الانفكاك، عن أي شيء يشبه العصر النووي (وبعبارة "العصر" (Epoch)، أعني أيضاً مصطلح (*Epoché*) (الإرجائية)؛ أي تعليق إصدار الحكم قبل القرار النهائي). إن العصر النووي ليس عصراً/ حقبة معينة، إنّه الإرجاء المطلق؛ إنّه ليس المعرفة المطلقة ونهاية التاريخ، إنّه التعليق/ الإرجاء للمعرفة المطلقة (p. 30).

الإشارة هنا هي لإدموند هوسرل (Edmund Husserl) ومشروع الفلسفة الظواهرية التجاوزية/ الرؤيوية (Transcendental Phenomenology)، وهو موضوع كان دريدا قد كرّس له كتابين سابقاً، وكان تأثيره على تفكيره - مهما كانت معالجته النقدية له - ظاهراً في كلّ مكان في أعماله اللاحقة. وهكذا يمكن، على نحوٍ ما، النظر إلى "النقد النووي" بصفته تجذيراً - دفعاً إلى الحدود النهائية - لتلك القضايا التي تطرحها القراءة التفكيكية للتقليد الفكري الغربي المتمحور حول الكلمة (Logocentric) الذي يقف فيه هوسرل (بنظر دريدا) في موقع المبشّر الأخير والأكثر صرامة. وفي تلك الحالة - المقولة القوية من جديد - يمكن للمدرسة التفكيكية أن تسكن تلك المنطقة النقدية حيث ينهض الفكر في مواجهة الحدود المطلقة للحق أو المعرفة أو العقل أو المنطق أو التمثيل الملائم.

وهذا يعود إلى الخبرة الخاصة (أو "الكفاءة") في مروحة من القضايا التي لا يمكن الوصول إلى قرار فيها بشكل دقيق، ومن بينها "العلاقات بين المعرفة/ الإدراك والفعل، بين الأفعال القولية الإخبارية والإنجازية، بين الابتكار الذي يعثر على ما هو موجود مسبقاً والابتكار الذي ينتج آليات أو مساحات جديدة" (Derrida, 1984, p. 23).

يمكن للمرء أن يتجرأ بتقديم تفسيرات مختلفة لحقيقة أن النقد النووي لم يتمتع إلا بفترة قصيرة من الشهرة على صفحات مجلة **دياكريتيكس** وغيرها من المجلات الملحقة بالحركات التي كانت تُعنى بالنظرية الأدبية والثقافية المتقدمة. أحد هذه التفسيرات هو انخفاض مستوى التوتر في السياسة الدولية، ذلك الانخفاض الذي حصل بعد تفكك الإمبراطورية السوفياتية، وإيقاف عمل (على الأقل بعض) الأسلحة النووية، والبزوغ - المفترض - لـ "نظام عالمي جديد" لم يعدّ يظهر فيه أي تهديد وشيك بكارثة عالمية. إن هذه كلها بالكاد تبلغ أن تكون أسباباً لتفاؤل غير مشروط، كما يذكرنا كين روثفن (Ken Ruthven) في الخاتمة الكئيبة التي كتبها للدراسة الوحيدة التي ظهرت حتّى اليوم بشكل كتاب كامل عن موضوع النقد النووي. وبعد كلّ شيء، لا تزال هناك مخزونات واسعة من الرؤوس الحربية وأنظمة الإيصال، وبعضها غير معروف المكان الآن، والأرجح أنها في قبضة قوى عسكرية النزعة في جمهوريات كانت تابعة للاتحاد السوفياتي السابق وفي مناطق أخرى تعاني من العنف وعدم الاستقرار. ومن وجهة النظر هذه، فإن الموقف الآن ربما كان أكثر خطورة (أو أقل قابلية للمعالجة من قبل أنواع "تتسم بالخبرة" في التخطيط الاستراتيجي، والحساب العقلاني، وإدارة الأزمات... إلخ) مما كان يوم

ألقى دريدا محاضرته في كورنيل. وما تغيّر هو ذلك الموقف التاريخي العالي الخصوصية الذي تضافرت فيه عناصر الأزمة - من "التصعيد" الخطابي حتّى درجة الانسداد أو حتّى نقطة عدم القدرة المطلق على الوصول إلى قرار- الذي نشأت منه هذه الحركة في بداية أمرها والذي اكتشفت فيه حجة قصيرة الأمد لتقديم محاججة غامضة وخفية في تفاصيلها ودقائقها نوعاً ما.

وكان النقد النووي، في أفضل حالاته، يقدم بؤرة (وإن كانت في بعض الأحيان من وجهة نظر مائلة) لكشف النقاب عن لا منطقية نظرية الردع والسياسات الاستراتيجية البديلة. وإلى هذا الحدّ، كان لها قضية مشتركة مع المقاربات الأخرى - وعلى سبيل المثال، مقاربة الفلاسفة في المعسكر التحليلي (أو الأنجلو - أميركي) - التي كانت تعالج قضايا مماثلة بأسلوب مغاير، أقل تشاؤماً بقرب نهاية العالم. (انظر، على سبيل المثال، Blake and Pole, 1983 and 1984) وحتّى مع ذلك، فإن الريبة تظلل الكثير من هذه النصوص - بما فيها نصوص دريدا - التي برفعها الرهانات الخطابية على هذه الصورة تنغمس في شكل يصعب ضبطه من أشكال الهلع من قرب انتهاء العالم، وهو نفسه يُسهم في ذلك المنطق الزائف ذاته، ذلك التصعيد في لغة الأزمة، والكارثة النهائية الكبرى التي تدعي تحليل آثارها. وفي هذا السياق أكثر من غيره من المهم أن نحافظ على وضوح بعض خطوط التمييز. ومن هذه الخطوط، الحدود الفاصلة بين الواقع والخيال، بين العقل واللاعقل، أو بين الواضح وبين التمويهات الزائفة التي تتلبسه - سيناريوهات الألعاب الحربية... إلخ - حيث يحتمل أن يولِّد أي تشويش أو اضطراب في الرؤية أزمات حقيقية في عالم الواقع وكوارث من النوع الذي يصوره بوضوح فيلم "دكتور سترابنجلوف" (Dr. Strangelove) الذي يعود إلى ستينيات القرن العشرين. وهذا يعني، على الرغم من دريدا، أن على المنظرين أن لا يستخفوا بالتمييز بين أنواع الأفعال القولية الإخبارية والإنجازية، مهما كانت درجة "عدم قابلية التقرير" الظاهرة فيها عندما توجد في بعض أشكال الخطاب النووي الإستراتيجي (التي هي منحرفة بالتأكيد). كما إنّ عليهم ألاّ يطلعوا بحجج سفسطائية لتشتيت الانتباه عن "المرموز" النووي، سواء كان النظر إلى ذلك من ضمن الترسانة النووية الواقعة حقيقةً أو في الاعتراف بالإمكانية التي تُرخي بثقلها في الحاضر كما في المستقبل بأنّ هذه الأسلحة سوف تستعمل فعلاً. والمطلوب هو تحليل عقلاني لا يقلل من قدرات الفكر النقدي ولا من القوى التي تواجه هذا الفكر تحت أسماء مثل "الردع" و"الواقعية" و"الاحتواء" و"إمكانية الضربة الأولى" و"الحدّ من الأضرار"... إلخ. وإذا لم يحدث ذلك، فستكون - وهنا نقتبس بتصرف ملاحظة كارل كراوس (Karl Krauss) الشهيرة حول التحليل النفسي - في مواجهة خطر تحوّل النقد النووي إلى أن يصبح مجرّد عَرَض مرضي جديد لذلك المرض ذاته الذي يدّعي تقديم العلاج له.

انظر أيضاً المدخل: Discourse.

قراءات:

Blake, Nigel, and Pole, Kay, eds 1983 (1984): *Dangers of Detterence and Objections to Nuclear Defence.*

Derrida, Jacques 1984: "No Apocalypse, not now (seven Missiles, seven missives)".

Diacritics vol. 14, no. 2 (1984):

Special Number on the Topic of Nuclear Criticism.

Ferguson, Frances 1984: "The Nuclear Sublime".

Jervis, Robert 1984: *The Illogic of American Nuclear Strategy.*

Klein, Richard 1990: "The Future of Nuclear Criticism".

Ruthven, Ken 1993: *Nuclear Criticism.*

Solomon, J. Fisher 1988: *Discourse and Reference in the Nuclear Age.*

كريستوفر نوريس (Christopher Norris)

مارثا نسبوم (Nussbaum, Martha) (1947-)

فيلسوفة وكلاسيكية أميركية. كان أول كتاب لها عبارة عن نسخة نقدية ومجموعة من التعليقات على كتاب أرسطو: حركة الحيوانات (De Motu Animalium) في وقت كان مهملاً. وكتاباتها الأحدث تفرعت من تلك الأصول الأرسطوطاليسية، وقدّمت أفكاراً حول الفكر اليوناني والهيليني (اليوناني والروماني)، والأخلاق، الخطابة، طبيعة العمل الإنساني والروابط بين الفلسفة والأدب.

جزء من الوحي الخاص بالفكرة الأساسية للكتاب: **هشاشة الخير: الحظ والأخلاق في المأساة والفلسفة اليونانيتين** (*The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*) (Nussbaum, 1986) جاء من كتاب برنارد وليامز (Bernard Williams) حول "الحظ الأخلاقي". فحصت نوسباوم (Nussbaum) ريبيّة وليامز (Williams) المتعلّقة بوجود قيمة أخلاقية منيعة على الحظّ، عبر تتبع تجسّد ذلك الزعم في بعض النصوص اليونانية القديمة، وأيضاً طريقة إنشاء تلك النصوص واعتبارها أخلاق الاكتفاء الذاتي التي تكون حصينة على الحظ. وهكذا، تبين في قراءات لأجزاء من قصص المأساة من تأليف أخيلوس (Aeschylus)، سوفوكلس (Sophocles) وأوريبيدس (Euripides) أن هناك اعتراف بالدور الذي يلعبه الحظ في حياتنا الأخلاقية، والمهالك التي تكون لمحاولة الإنسان أن يعتبر نفسه ذا اكتفاء عقلي ذاتي. ومن ناحية أخرى أدّت قراءة كتابات أفلاطون، وعلى الأقل قراءة أجزاء من محاورات *Protagoras, Phaedo, Republic and Symposium* إلى اعتبارها محاولة للهروب من منطقة الحظ. فقد جهد الفيلسوف الأفلاطوني لجعل القيم قابلة للقياس ومتناسبة، محاولاً، بذلك، تجنّب تضارب القيم، وتحديد التعرض للأشياء التي تجعل القيمة معرَّضة، مثل آثار العواطف والانفعالات والارتباط القوي الباقي بالآخرين. وفي الأخر، هناك أجزاء من كتابات أرسطو تقدّم شرحاً معقّداً للبشر يقرّ بدور الحوادث العَرَضية الطارئة والدور الذي على الجسم أن يلعبه في الحياة التي نحياها فعلياً. فكلا طريقة أرسطو الخاصة بـ"تجنّب المظاهر" وشروحه للعلاقات بين العقَل والرغبة، على سبيل المثال، تكملان رؤية المأساة المبصرة حدود الاكتفاء الذاتي الإنساني.

وقد جمعت الأفكار الأساسية لهذا العمل، أيضاً، في كتاب: (*Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*) (1990) الذي قدّم أفكاراً وتأملات في قصص لِهنري جيمس (Henry James)، تشارلز ديكنز (Charles Dickens) مارسيل بروست

(Marcel Proust) وآخرين، وأيضاً عرض أفكاراً حول أفلاطون وأرسطو. وبالنسبة لِناسباوم (Nussbaum)، تستحق الروايات المذكورة انتباهاً فلسفياً، وذلك جزئياً، لأنها تقدّم أجوبةً على السؤال: "كيف يجب أن نعيش؟"، أجوبة مشادة على آراء أربعة، هي: **(i)** عدم إمكانية مقارنة القيم وقياسها، **(ii)** أولويّة الخاص، وبالتالي، الإدراك الحسّي، لا العقل الكنتي (Kant) أو الأفلاطوني، **(iii)** القيمة الأخلاقية للعواطف، **(iv)** القيمة الأخلاقية "للحوادث غير المسيطر عليها" (Nussbaum, 1990, Chapter 1, Section E). هذه الأجوبة الأرسطية، بصورة جوهرية، نقلت بشكل يتناسب مع هذا المحتوى بشكل كامل، لأن الروايات تجسّد تلك الآراء وتدعو قراءها إلى ردود بمفرداتها (Nussbaum, 1990, Chapter 1, Section A).

ليس بالأمر المذهل أن يحصل شكّ في قراءات ناسباوم لأعمال كتّاب المأساة والرواية والفلاسفة. وأحد الأمثلة معاملتها لأفلاطون: فعندما تقرأ أعماله بوصفها محاورات وليس كأبحاث أصلية، فإنها تجسّد سمات تعجب ناسباوم كثيراً في الأدب الفلسفي، في الوقت التي تشكل تحدّياً لأطروحتها الفلسفية ذات القيمة الكبرى. وإن قراءاتها التقليدية لكتابات أفلاطون أبقتها بعيدة عن مجابهة بعض مزاعمها الرسمية والتحّدي لمزاعمها الجوهرية المتعلّقة بعدم إمكانية المقارنة، الخصوصية والحظ - وأيضاً أبعدتها عن مجابهة تحدٍّ لآرائها حول تأويل الشكل والمحتوى.

قراءات:

Eldridge, R. 1992: "Reading for Life": Martha C. Nussbaum, on Philosophy and Literature".

Nussbaum, M. 1986: *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy.*

- 1990: "Reply to Richard Eldridge".

- 1994: *The Therapy of Disire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics.*

جيفري س. تورنر (Jeffrey S. Turner)

O

أوكشوت، مايكل (Oakeshott, Michael) (1901-1990)

فيلسوف سياسي محافظ (1962). ناقش وقال إن "جميع السياسات، تقريباً، اليوم، أصبحت عقلية أو تقترب من العقلية" بمعنى أن التحسين، وحتّى الكمال، صارا بمثابة وعد سيتحقق عن طريق تطبيق الأفكار المجرَّدة. ورأى أن السلطة المحافظة - الريبيّة، الكارهة للتغيير والمقدَّرة تقديراً عالياً "كلّ مظهر من مظاهر الاستمرارية" - ستصرّ على القول، إن وظيفة الحكم هي "مجرد الحكم" على أساس الاحتمال والخبرة، وليس أن تفرض المعتقدات والنشاطات على "رعاياها". فالدور الصحيح والملائم للحكم مثل دور الحَكَم، وليس "السعي وراء الكمال كما يطير الغراب" وبطريقة بابلية. وقد عجز المحافظون على الاتفاق حول ما إذا كانت حكومات تاتشر (Thatcher) في ثمانينيّات عام 1980 جسَّدت المذهب العقلي الذي عارضة أوكشوت، أو اكتفت بالعمل على حذف ملصقاته القديمة - وهذا نزاع جدلي دلّ على الهويّة الغامضة لليمين الجديد نفسه.

قراءات:

Greenleaf, W. H. 1965: *Oakeshott's Philosophical Politics.*

Oakeshott, M. 1962 (1991): *Rationalism in Politics.*

----- 1975: *On Human Conduct.*

جون كالاغان (John Callaghan)

علاقات الموضوع (Object - Relations)

مصطلح شائع الاستخدام في التحليل النفسي، ويميل بالأصل إلى أسلوب الذات في العلاقة مع العالم. وهو يدلّ، لشكل أكثر تحديداً إلى ذلك الفرع من التحليل النفسي بعد - الفرويدي الذي يركز على العلاقة المبكرة بين الأم والطفل. تمثل نظرية علاقات - الموضوع تياراً كبيراً في التحليل النفسي الإنجليزي بتأثير قوي مع ميلاني كلاين والتطويرات اللاحقة التي أدخلها مؤلّفون (من مدرستها) ومثل فيربرن (Fairbairn) (1952) وينيكوت (Winnicott). ويتضمن التركيز على علاقة

الأم – الطفل ابتعاداً عن نظريات فرويد الأكثر بطركية (ذات النزعة الأبوية).

يستخدم فرويد مصطلح "الموضوع" في مناقشته لسيكولوجيا الدوافع (Freud, 1905). فهو يميز ما بين أصل الدافع، وموضوعه، وهدفه (أي الفعل الذي ينزع إليه الدافع)، مستخدماً "الموضوع" بالمعنى الذي يتكلم فيه المرء عن "موضوع عواطفه" وعلى هذا الأساس تبني كلاين نظريتها في الموضوع الطيب والموضوع السيئ الذي يمثل الثدي نموذجه الأولي، باعتبار أن الطفل يدركه بالتواتر كمصدر للغذاء، وكموضوع اضطهادي إذ إنّ الطفل يسقط على الأم تجاذبه الوجداني ما بين حبّ وكره، وهما بدورهما نتاج ثنائية غريزة الحياة وغريزة الموت [لفاعليته في نفسه].

دايفد ماسي (David Macey)

قراءات:

Fairbairn, W. R. D. 1952: *An Object Relations Theory of the Personality.*

Freud, Sigmund 1905a: *Three Essays on the Theory of Sexuality.*

مجلة أكتوبر(October)

عمل نقّاد الفنّ الثلاثة: روزالنغ كروس (Rosaling Krauss) وآنيت مايكلسون (Annette Michelson) وجيريمي غيلبرت رولف (Jeremy Gilbert Rolfe) على تأسيس مجلّة **أكتوبر** (*October*) في ربيع العام 1976 مدفوعين بمذهب الإنشاء الروسي (Constructivism) والاعتقاد أن الاهتمامات الاقتصادية والاجتماعية هي التي توفّر البيئة للفن وللنقد. وكان على هذه المجلة الفصلية (التي تصدر أربع مرات في العام)، وكما قدَّمها مؤسسوها في مقالهم الافتتاحي، أن تكون بعيدة عن "المجلات الاختصاصية" الأخرى، مثل منبر الفنّ (Art Form) **وثقافة الفيلم** (*Film Culture*)، وأن توفّر منبراً لحوار نقدي بين النصوص. وقد حدَّد المحرّرون المؤسسون الحاجة إلى مجلة تدعم وتدرس درساً قوياً التأثيرات البنيوية والاجتماعية على الفنّ. فكتبوا: "يبدأ الفنّ وينتهي بالاعتراف بأعرافه".

كان هدف مجلة **أكتوبر** أن تقوم بنشر مقالات وأبحاثاً تتعلّق بالفنون البصرية، والفيلم، والأداء المسرحي والموسيقى. وذكر المحرّرون في بيانهم، أنهم سوف ينشرون قطعاً من الأدب لها علاقة مهمة بتلك الأصناف الأربعة الأولى. وكانت جميع المقالات التي نشرت في مجلة **أكتوبر** مشادة على المذهبين، المادي والمثالي. ومنذ نشأتها، أكَّدت مجلة **أكتوبر**، وبقوةٍ، على ممارسات الفنّ المعاصر، والكثير من المقالات المنشورة في صفحاتها عملت على سبر تأثير الفنانين الماضين على الأعمال الفنية الحالية. وكما يوحي عنوان المجلة، كان المحررون المؤسسون متأثرين بثورة عام 1917 في روسيا وبالفيلم الذي حمل عنوان **أكتوبر** الذي كُلِّف سيرجي إينشتاين (Sergei Eisenstein) بإنتاجه، في عام 1927. وشمل الإصدار الثاني للمجلة ترجمة لملاحظات قام بها إينشتاين حول فيلمه Capital. وأنتجت مجلة **أكتوبر**، أيضاً، سلسلة متعاقبة من المقالات دبّجها يراع منظرين ذي شأن، بدءاً من ميشال فوكو (Michel Foucault)، الذي كتب المقالة الرئيسيّة، وكانت عن قول ما غريت "Ceci n'est pas une pipe": (Magritte) (أي... للنشر في الإصدار الأوّل للمجلة).

لم تكن مجلة **أكتوبر** من دون عداوات. فقد رآها خصومها، وخاصة المحافظين الجدد

الذين شكلوا تحرير مجلة **المعيار الجديد** *The New Criterion*)، المؤسسة في عام 1982 صورةً مصغرةً عن عالم أكاديمي متفسّخ وأدانوها لنبرتها الفكرية العالمية الاستبعادية. فكتب روجر كيمبول (Roger Kimball) في مجلة **المعيار الجديد** قائلاً: "إن كلّ (هل أجرؤ على القول؟) البنية الفوقية للـ"البحث الموجود" في هذه المقالات لا يقصد منه توسيع المعرفة وإنما إبهار القارئ". وادّعى أن المجلة "غالباً ما تكون عويصة ولا فكرية". مثل هذا النقد غير المفاجئ بالنسبة لنشرة ثورية، يتعارض مع القصد عند مؤسسي مجلة **أكتوبر** الذين قدّموا مجلتهم كبديل لما اعتبروه مشاريع تافهة في مجال النقد الفني، وكابتعاد عن منشورات الصيغ المتبذلة (كليشيهات) و"مجلات الصور التي تحرِّف المسعى النقدي وتعرضه للشبهة".

تارا ج. جيليجان (Tara G. Gilligan)

عقدة أوديب (Oedipus Complex)

إنها مفهوم أساسي في **التحليل النفسي**، تساعد على شرح رغبة الطفل الصغير المحرّمة تجاه الوالد من الجنس المقابل، والغيرة من الوالد والجنس نفسه. يشتق هذا المصطلح من أسطورة أوديب اليونانية الذي قتل أباه وتزوج من أمه. وتصف عقدة الأوديب، على الصعيد البنيوي، العبور الصعب للطفل والعلاقة الثنائية أم – طفل إلى وضعية ثلاثية يتم فيها الاعتراف بدور السلطة الأبوية.

ويشكل فشل التعامل مع هذا العبور التفسير التحليلي النفسي الأولي لظهور حالات الاضطراب النفسي. ويحدد الفرويديون فترة عقدة أوديب في العمر ما بين 3 و 5 سنوات، بينما يدعي أتباع ميلاني كلاين أن هذه العقدة تظهر في عمر أكثر تبكيراً يشير فرويد في مراسلاته المبكرة مع فلايس (1985, p. 272) إلى تجربته الذاتية في "كونه مغرماً بأمه وحاسد لأبيه" وإلى قناعته إلى أن ذلك يشكل "حدثاً كونياً في الطفولة المبكرة". إلا أنه يتعين الانتظار حتّى العام 1910 كي يستخدم فرويد تعبير "عقدة أوديب" المكرّس (1910, p. 171). تتخلل الإشارات إلى أوديب الملك (Oedipus Rex)، التي تربط عادة بهاملت، أعمال فرويد كلها، إلا أنه لم يخصص أي نصّ فيها لعرض مفصّل لعقدة أوديب ذاتها.

عرضت فكرة عقدة الأوديب في البدء بتعابير تحيل مباشرة إلى الأسطورة الأصلية، حيث يدرك الطفل أمه كموضوع رغبة جنسية، ويرى أباه كمنافس يمنعه من تحقيق هذه الرغبة (Freud, 1910). وإنه الذي دلاته في هذه المرحلة، أن يكون "الولد" الذي يتحدث عن فرويد صبياً. ولقد اقتضت الصياغة الكاملة لعقدة أوديب وتوسيعها كي تشمل البنات إدخال عقدة الخصاء والمرحلة القضيبية في نظرية فرويد. ولقد وجدت المرحلة القضيبية في كلا الجنسين، حيث تتميّز "بالنظرية الجنسية الطفلية" التى تفسر الفرق بين الجنسين من خلال افتراض امتلاك كلّ الكائنات البشرية لعضو ذكري، وأن التمايز الشراحي ناتج عن الخصاء وحده (Freud, 1908). في هذه المرحلة، الذكورة وحدها هي الموجودة بالنسبة للطفل، أما الأنوثة فلا وجود لها، وأن البديل هو بين امتلاك عضو ذكري وبين الخصاء (Freud, 1923). ويرى الصبي الأوديبي نموذجياً أنّ الخصاء هو عقاب ينزله الأب الحسود بالطفل، أما في حالة البنت فإن الأمور أقل وضوحاً، إذ قد تشعر أنها قد حرمت من العضو الذكري من قبل الأم. وتوصف عقدة الأوديب بكونها "تحل" تدريجياً عند الصبي من خلال تهديد الخصاء. ويدشن حلها مرحلة الكمون التى تتصف بتنحي الحياة الجنسية الذي يستمرّ حتّى بداية البلوغ. أما بالنسبة إلى البنت، فإن حلّ عقدة الأوديب يتضمن تبني موقفاً أنثوياً تجاه الأب

واللجوء إلى "معادلة رمزية" لإزاحة رغبتها بالعضو الذكري على رغبة في إنجاب ولد (Freud, 1924).

انظر أيضاً لاكان مادة قضيب.

دايفد ماسي (David Macey)

قراءات:

Freud, Sigmund 1908a: "On the sexual theories of children".

----- 1910b: "A special type of choice of object made by men".

----- 1923b: "The infantile genital organization: an interpolation into the theory of sexuality".

----- 1924: "The dissolution of the Oedipus complex".

----- 1985: *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904.*

النسبية الأنطولوجية (Ontological Relativity)

النسبية الأنطولوجية عقيدة ارتبطت باسم الفيلسوف الأميركي كواين (W. V. O. Quine) وخضعت لنقاش كثيف منذ خمسينيّات القرن الماضي (1990s). ويمكن إيجاز حجتها بما يلي:

(أ) لا وجود «لمخطط أنطولوجي» وحيد - لا وجود لنظام أخير لقسمة العالم إلى أشياء، وعمليات وأحداث، أو العلاقات بينها - يطابق مطابقة وحيدة الأشياء كما هي «في الواقع».

(ب) على عكس ذلك، الموجود هو عدد واسع (وربما لا نهائي) من المخططات البديلة الممكنة، ولكل منها تعهداته الأنطولوجية ومجموعته المفضلة والمؤلّفة من الأشياء أو الوقائع الفيزيائية.

(ج) ما ندعوه حقائق أو صدق - أي مواد اعتقاد حقيقي - هي، دائماً، ومبدئياً، خاضعة للمراجعة تحت ضغط من دليل منازع (أو «عنيد»).

وتنطبق هذه الحجة ذاتها على عاداتنا الاعتقادية الثابتة والراسخة الجذور. معنى القول هو أن مداها يمتد من الملاحظات التجريبية الحسية (التي رآها كواين «ذات محمول نظرياً» بمقدار، وبصورة دائمة، إلى ما يدعى بقوانين التفكير المنطقية - مثل قانون الثالث المرفوع»[10] أو عدم التناقض - الذي نميل إلى اعتباره ثابتاً ولا يتغير).

فالحقائق هنا، ليست ذات صحة دقيقة وقبلية، وإنما هي حاصل نجاحها الجيد إلى الآن، ولكونها لا تزال متماسكة مع بقية ما نعتبره معتقداً واقعياً، وذا وضوح ذاتي أو عقلياً.

ومن هنا كانت استعارة كواين المشهورة الخاصة بمجمل معتقداتنا، في أي وقت، والمفيد أن هذه المعتقدات تحتوي على «بنية» أو «نسيج» تحتل فيه حقائق الملاحظة التجريبية الحسية منطقة قرب المحيط الخارجي، وفي

(10) قانون الثالث المرفوع هو أحد القوانين المنطقية الثلاثة التي وضعها أرسطو ويفيد ما يلي: إما أن يكون الشيء ش هو ع أو لا ع، فلا جمع بينهما وإلا حصل تناقض، ولا ثالث لهذين الاحتمالين. أما قانون أرسطو الأوّل فهو قانون الهوية، ويفيد بأن الشيء ش هو ش (ذاته). والقانون الثاني هو قانون التناقض أو عدم التناقض الذي يفيد بألاّ يكون الشيء هو ع ولا ع معاً وفي ذات الوقت (المترجم).

المركز تقع حقائق المنطق الثابتة (بالنسبة لنا) والتي تبدو للعقل ذات وضوح ذاتي. ورأى كواين عدم وجود خطّ تمييز مطلق يمكن رسمه بين القضايا «التركيبية» والقضايا «التحليلية»، وبين مزاعم الصدق الواقعي والصدق المنطقي أو في أنواع أخرى من هذا النموذج الثنائي الذي أقترحه الفلاسفة بدءاً من لايبنيز (Leibniz) مروراً بكنْت (Kant) إلى فريجه (Frege). فمن الممكن، دائماً، أن يفرض تطور جديد ما في العلوم أشكال المراجعات الجذرية في صميم مخططنا الأنطولوجي القائم، وليس في محيطه الخارجي فقط.

وهكذا، يمكن أن يحصل، في بعض الحالات، وبعكس التوقّعات الاعتيادية، أن يكون أوفر طريق (وأقلّه تمزيقاً) للحفاظ على الاتّساق المنطقي الإجمالي هو بإجراء بعض التعديلات على القواعد المنطقية الأساسية وليس السعي لتأويل معطيات جديدة وفقاً لقوانين «لا يمكن مهاجمتها» مثل قانون عدم التناقض أو قانون الثالث المرفوع. وما يعنيه هذا هو، وببساطة، نوع من التناوب البراغماتي، أي توزيع جديد لمحمولات الصدق في نظام المعتقدات كلّه، بغية زيادة الاتّساق المنطقي إلى الحدّ الأقصى وإنقاص الجدل في كلّ نقطة إلى الحدّ الأدنى.

ينتج من كلّ ما تقدّم أنه، وفي المطاف الأخير، لا بتّ هناك للمسألة بين المخططات الأنطولوجية المتنافسة، ولا بتّ في الأفكار المختلفة حول أيٍّ منها يجب حسبانه عالماً حقيقياً، والأشياء الموجودة فيزيائياً و«قوانين الطبيعة» (أو علاقات السببية) التي تؤلف الوصف الكافي أو الإطار الشارح. فلكل مخطط معايير بنيوية نسبية داخلية خاصة للبتّ في أين يجب رسم الخطّ رسماً دقيقاً - أو تقريبياً - بين الكائنات الحقيقية والأخرى (مثلاً، الخرافية، أو الخيالية، أو الافتراضية أو الأسطورية).

وهكذا، فإن «الأجسام الفيزيائية تُدخل مفهومياً في الوضع كبنود توسطية ملائمة - وليس عبر التعريف بمفردات التجربة، وإنما، وببساطة نقول، ككائنات لا يمكن اختزالها إلى سواها، موضوعة، ومشابهة لآلهة هو ميرس من الوجهة الإبستيمولوجية». ولا يعني هذا، بأية حال، أن كواين تخلّى عن ثقته في العلوم الطبيعية بوصفها أفضل مصادر معرفتنا الحالية، وأنه ينافح عن عودة إلى الإيمان بآلهة هوميروس أو مثل تلك الخرافات غير الممكنة (بالنسبة لنا). «فأسطورة الأشياء الفيزيائية هي أعلى إبستيمولوجياً، عند معظم، لأنها برهنت على أنها فعّالة أكثر من الأساطير الأخرى، كوسيلة لإدارة بنية ناجحة في طوفان الخبرة». وأيضاً، ليس هناك من سببية، كما رأى كواين، لاعتبار ذلك أكثر من أن يكون نتاج نظرتنا الخاصة إلى العالم (المكوّنة علمياً)، وفكرتنا الحالية عما يجب حسبانه مادة اعتقاد حقيقي. «فمن وجهة نظر إبستيمولوجية أساسية، لا تختلف الموجودات الخارجية والآلهة إلا في الدرجة، وليس في النوع».

اعتبر آخرون - ومن بينهم هيلاري بتنام (Hilary Putnam) المثل الذي ضربه كواين عن ميكانيك الكمّ، مسألة اختبارية للزعم المفيد بأن الاكتشافات العلمية قد تجبرنا على ترك (أو القيام بمراجعة جذرية) مبادئ التفكير المنطقي «الأولية». فرأى بتنام أن مسائل التأويل التي تواجه في المنطقة الميكروفيزيائية هي من النوع الذي يتطلب نشوء «منطق كميّ» (Quantum Logic) تسمح مبادؤه - أي لا نستبعد بصورة قبلية - بالنتائج ذات المفارقات المختلفة التي تتوصل إليها التجربة العلمية. وتشمل مبدأ عدم التعيّن، والتتاميّة، وثنائية الموجة/ الجسيم، واستحالة تعيين قيم دقيقة (وفي

ذات الوقت) لموضع الجسيم وزخمة[11]، وما يدعى انهيار الكتلة الموجية - تحوّلها إلى موجة أو صورة جسيم - في لحظة محاولة القياس. وكانت هذه المكتشفات، وإلى وقت قريب، تنتمي إلى عالم التجربة الفكرية الافتراضية تطبّق - مثل سلسلة النقاشات المشهورة بين إينشتاين (Einstein) ونيلز بور (Niels Bohr) - في غياب أجهزة أو تكنولوجيا متاحة لتحديد حاصلها الفيزيائي. (انظر مواد المراجع وأبحث عن براون (Brown) (1991)، فاين (Fine) (1986)، وغيبنز (Gibbins) (1987) أدناه). ومع ذلك، قدمت دليلاً قوياً لصالح الحدوس المقدَّمة في مجرى النقاش أو ضدها. والفريقان وأفقاً على المقدار التالي، على الأقل: إن ما يعتبر مبرهناً بالضرورة في عالم التفكير التأملي (الفكر التجريبي) يجب أن يصبح، أيضاً، في أي وضع فيزيائي - أي - سياق واقعي في العالم أو ترتيب متحقق في المختبر - يمكن أن تنفّذ فيه تلك التجربة، وإلا لا فائدة من تقديم تلك الفرضيات والفرضيات المضادة والتفكير باختبار مزاعم صحتها في ظلّ شروط محدَّدة (وإن تكن لم تحقق فيزيائياً بعد).

إلى هذا الحدّ تفترض نظرية الكمْ - مهما كان تأويلها - درجةً من الالتزام الواقعي وتطبيقاً لمعايير منطقية معينة (بما فيها مبدأ عدم التناقض) بغية البتّ بما ينتج عن التجربة الفكرية المدروسة.

وهذا ينسجم بما فيه الكفاية مع اعتقاد إينشتاين المفيد وجود حقائق موضوعية يمكن معرفتها، حتّى بالنسبة لظواهر الكمّ، لذا، فإن أي حالات عدم تعيّن لا بدّ من أن يكون لها علاقة بحدود المعرفة الحالية، وبعدم كفاية تقنيّات القياس الموجودة، أو نقص النظرية نفسها. وهكذا، يمكن أن يكون هناك «متغيرات خفيّة» لم توصف بعد - وقد تكون عبارة عن مجموعة واسعة من جسيمات أوليّة أكثر من سواها - والتي سجل اكتشافها تلك المسائل ويعمل على تجنّب مثل تلك الحالات غير المرضية، كثيراً. وعكس ذلك كانت وجهة نظر بور (Bohr) الذي قال إنّه، مبدأياً، لا يمكن وصف ظواهر الكمْ، بصورة كاملة، ناهيك عن شرحها، بلغة (لغة الفيزياء الكلاسيكية) التي لا بدّ من فرض بنيتها المؤلّفة من مقولات السببيّة، والمنطق، والزمان - المكان. ومن ناحية أخرى، لا يملك الفيزيائيون بديلاً سوى أن يتصوروا تجاربهم ويصوغوا النتائج بلغةٍ يفهمونها ويفهمها الآخرون. وقد وصف جون هونر (John Honner) القضية كما يلي في بحثه الحديث الرائع الخاص ببور (Bohr) والنتائج الفلسفية التي تتضمنها نظرية الكمْ:

«تتطلّب التقارير الواضحة الخاصة بالملاحظات الذرية استعمال التصورات اليومية العادية، المستمدة من العالم النيوتوني، عالم الزمان-المكان، والسببية، عالم الأشياء المنفصلة التي يمكن تميّزها. لذا، فإننا في وضع مضطرون فيه لاستعمال مصطلحات تخص إحدى النظرات إلى الطبيعة لتصف نظرة مضادة لم يعدّ ممكن فيها الدفاع عن الفصل القوي بين الذات والموضوع وعن استمرارية الملاحظة. فما يلاحظ كموجة يلاحظ كجسيم أيضاً، وتطبيق التصورات ذات المنع المتبادل مبرَّر حالما يستبدل إطار الاستمرارية ووحدة المعنى بإطار التتاميّة».

ورأى هونر (Honner) أن أفضل فهم لهذه المفارقات، إن لم يكن لحلها، بتأويل وصفه بأنّه واقعي متسامي بالمعنى الكنْتي. أي أننا لا

(11) الزخم (خ) (Momentum) في علم الميكانيك والفيزياء يعني كتلة الجسم (ك) مضروبة بسرعته (ع) أي، خ = ك. ع، أي قوة حركة الجسم (المترجم).

نستطيع أن نحوز على معرفة مباشرة بالحوادث الميكانيكية الكمية (Quantum) بمعزل عن تمثيلنا لها بلغة الفيزياء «الكلاسيكية». فهذه المعرفة مستحيلة، كما قال كَنْت، لأنها تزعم الوصول إلى عالم النومينا (noumena) - أي عالم الأشياء في ذاتها - وترفض دور الإدراكات الحسية الإنسانية المكوِّنه القبلية، والتصورات، والمقولات، وأشكال التمثيل. وعلى كلّ حال، نقول، إن هذه الحال لا تشكل سبباً لتبني موقف شكّ إبستيمولوجي فوري. فوفقاً لرأي كَنْت - ومثله بور كما يؤوله هونر - يظل بإمكاننا تقديم حجج في النمط المتسامي («شرط الإمكانية») للرأي بأنَّ تلك الشروط تنطبق على جميع أشكال التجربة والمعرفة الإنسانية المكنة وبالإضافة إلى ذلك لا تختلف اختلافاً جذرياً عن طريقة وجود الأشياء في الواقع. وهكذا، اعتبر هونر أن «موقف بور ليس موقفاً ذاتياً، بحسبه يمكن الزعم بأنَّ الواقع لا يكون موجوداً إلا إذا انخرط الملاحظ به».

عن طريقة وجود الأشياء في الواقع. وهكذا، اعتبر هونر أن «موقف بور ليس موقفاً ذاتياً، بحسبه يمكن الزعم بأنَّ الواقع لا يكون موجوداً إلا إذا انخرط الملاحظ به».

فعلى العكس من ذلك، «كلّ حجته استهدفت توفير إطار لتطبيق لغتنا المحدودة لغة الملاحظة على الحوادث الواقعية التي تقع على حدود تطبيق مثل تلك التصورات تطبيقاً وحيد المعنى».

ويظل الجدل ممكناً - مثل الذي يصدر عن معلقين نقديين أكثر من سواهم وأحدهم كان كارل بوبر (Karl Popper) - ويفيد بأن تأويل بور لظواهر الكمْ كان تأويلاً مضاداً للواقعية (وفعلياً كان ذاتياً) لأنه وضع فجوة لا تردم بين «الحوادث الواقعية» و«لغة الملاحظة» التي تستعمل لوضعها بحكم الظروف. ورأى بوبر أن هذا «الاختلاط الكمي» تزايد بعادة إسقاط مسائل تأويلية وإدخالها في منطقة الشيء الفكرية.

وفي ذلك نشأت الفكرة التي تفيد بأن حالات شذوذ تواجه أثناء الملاحظة أو القياس يجب أن يكون مردّها الشيء ذاته - إلى نظام الكمْ وصفاته غير المحدّدة (المفترضة) - عوضاً عن المعرفة عن طريق شرح إحصائي أو إشكالي لسلوك ذلك الشيء الممكن توقّعه. فعندئذٍ فقط ستظهر نتيجة لا مفرّ منها تفيد أن ظواهر الكمْ ليس لها واقع «موضوعي»، لأن ظهورها بأي شكل - كأمواج، أو جسيمات، أو (افتراضاً نقول) «كمجموعات موجية صغيرة» - هو، دائماً نتيجة لتدخل ملاحظٍ ما يكون له تأثير حاسم على الحاصل المفترض. ورأى بوبر أن ذلك خطأ، وهو خطأ قريب من الخطأ الحاصل عند تأويل الإحصائيات الديموغرافية - مثل توزع الأعداد العمرية، والدّخل، والسلوك الانتخابي، وحوادث الأمراض ذات الصلة بالعمل... إلخ - كما لو أنها تخص فرداً معيناً ما، فيمكن تعيين قيمة احتمالية معيّنة لصفاته. «ولسوء الحظ» قال بوبر: «هناك العديد من الناس، ومن بينهم الفيزيائيون، يتكلمون كما لو أن وظيفة التوزيع (أو صورتها الرياضياتية) هي صفة لعناصر السكان، موضوع الدرس. فهم لا يميزون بين مقولات مختلفة تماماً أو أنماط من الأشياء، ويعتمدون على الافتراض الخطر المفيد أن احتمالي «أنا» بالعيش في جنوب إنجلترا هو مثل عمري «أنا»، أو أحد صفاتي «أنا» - وربما أحد صفاتي الفيزيائية» (1982).

ورأى بوبر أن نسخة من هذا الصنف من الأخطاء قد أوصل فيزيائيين نظريين وفلاسفة علوم إلى الكلام عن «ثنائية الجسيم والموجة» أو عن «الجسيموجات» (Waicles). كما

أدى إلى نشوء - بعكس قصد بور - الفكرة المفيدة أن «الواقع الموضوعي قد تبخّر»، وأن فكرة اللاتعيّن سادت في ميدان فيزياء المقادير الكبيرة وميدان فيزياء المقادير الدقيقة. وهذا خطأ في فهم جوهر حجة بور الخاص بمبدأ التتاميّة، أي حجته المفيدة أننا، عندما نفكر بظواهر ميكانيكا الكمْ، قد يلزم في معظم الأحيان، أن نستعمل عدة وجهات نظر وأحياناً تكون متعارضة «منطقياً» وكذلك لغات، ومخططات تصوراتية، وأطر منطقية... إلخ. فلا يمكن وصف مثل هذه الظواهر بلغة الفيزياء «الكلاسيكية»، وسبب ذلك أن تلك اللغة تقدم على الأقل لمعظم الأغراض العملية، وصفاً كافياً للحالات التي تحصل على مستوى فيزياء المقادير الكبيرة (النيوتوني و«اليومي» أو «العادي»).

لذا، فإن الواضح هو عدم جواز لأنواع التفكير الاستقرائي الاعتسافي أو التفكير التشبيهي المخلخل الذي يلجأ إلى فيزياء الكمْ [مع نظرية الفوض، ونظرية عدم التتام عند غوديل (Godel) ومواضيع أخرى صارت أزيائها دارجة] كدعم فكري للفكري المفيدة أن العلم قد دخل الطور «الما بعد الحداثي» حيث غدت القيم من قبيل الحقيقة، والمنطق، والعقل من النوع الذي عفى عليه الزمان [انظر في المعجم مادة: جان - فرنسوا ليوتار (Jean-François Lyotard) للاطّلاع على مثلٍ تمثيلي].

على كلّ حال، نقول، ليس في ذلك تصوير كاريكاتوري صريح لوضع بور بقدر ما هو تأكيد انتقائي على تلك المظاهر المضادة للواقعية (أو النواحي الأنطولوجية - النسبية) لذلك الوضع التي عزلها بوبر لتكون موضوع نقده. معنى القول هو أن حجة بور تضع، وبوضوح تضع، إسفيناً بين «الواقع» الفيزيائي الكمّي وما يمكن أن يُعرف، أو يلاحظ، أو يُقال عنه بأي لغة (أي إطار منطقي - لغوي دلالي أو نظام تمثيل) متاحة للعلوم الطبيعية. وهنا توجد مشكلة عميقة، كما لاحظنا أعلاه، إذا فكر الإنسان بالمقدار الذي تحتاجه التجارب الفكرية - حتّى تلك الرامية إلى زيادة حدود الشرح «الكلاسيكي» ذاتها - من اللجوء (الصريح أو الضمني) إلى تلك القيم ذاتها، وقيم الحقيقة، والمنطق، والواقع الموضوعي. وبكلمات أخرى نقول، إن أطروحة النسبية الأنطولوجية لا يمكن اقتراحها، أو إنها لا تستطيع أن تقدّم أي حجج لدعمها من غير الشكّ بتلك الأطروحة، أو تقديم دليل متعارض مع صيغها المتطرفة.

الآن، يمكننا العودة إلى مقالة كواين: «عقيدتان» مع إمكانية فهم أفضل للمسائل التي طرحتها، لأن تلك المقالة كان لها وقع على مجموعة من الأنظمة المعرفية، بدءاً من فلسفة العلوم إلى الإبستيمولوجيا، والسوسيولوجيا، والنقد الأدبي، والهيرمينوطيقا، والنظرية الأدبية.

وغالباً ما تعتنق الفكرة المفيدة أن الأنطولوجيات قد فقدت مصداقيتها (أو صارت تنسب إلى نظام عقيدي ممكن منظوراً إليه ككل)، وتعتنق كعمل مكتمل (fait accompli)، وأنه لم يعد هناك أي تمييز ناجح مفيد بين الوقائع (أو الدليل التجريبي الحسي) ومسائل الضرورة المنطقية، وأن جميع مزاعم الحقيقة، بما فيها النوع الأخير، تخضع للمراجعة، مبدأياً، لذلك، يجب «تطبيع» المنطق والإبستيمولوجيا بالمقدار الذي يدخلها في حالة الاعتقاد الإجماعي السائد حالياً.

وقد صادق على هذه الحجج مصادقةً غير مشروطة مفكرون براغماتيون جدد من بين آخرين، مثل ريتشارد رورتي (Richard Rorty) وستانلي فِيشْ (Stanley Fish) الذين

عدّوها دالةً على نهاية مرحَّب بها للأوهان الفخمة في الاتجاه السائد في الفلسفة (مثلاً، الفلسفة الكنْتية أو الفلسفة التحليلية الحديثة). كما عزفت تلك الحجج على وتر مستجيب عند ما بعد الحداثيين، مثل ليوتار، ومباشرةً، عند فلاسفة الشكّ ومؤرخي العلم [مثلاً، توماس كون (Thomas Kuhn)] وبول فيرابايند (Paul Feyerabend)، الذي اعتمدت كتاباتهم اعتماداً كبيراً على نظريات كواين الخاصة بكلية المعنى والنسبية الأنطولوجية. كما لم يُفتقد عند تلاميذ ميشال فوكو (Michel Foucault) مقدار قرابة الشَّبه بين استعارة كواين الخاصة «بالنسيج» الكلي أو «البنية» الكلية للمعتقد، وفكرة فوكو عن الصيغ المتنقلة المتحولة المقررة حدود الكلام (الحقيقي أو «العلمي») المسموح بانتقاله من خطاب، أو بارادايغم، أو معرفة، إلى ما بعدها. وما ينتج في كلّ حالة - أو يفترض أنه ينتج - هو عدم وجود معايير للمقارنة، أو للمقابلة، أو مترجمة هذه النموذجات وأحدها إلى الآخر، لأن أي محاولة للقيام بذلك ستكون تجاهلاً واقعياً (de facto) لطبيعتها التي تأبى القياس بذات الوحدات. وعلاوةً على ذلك، ستكون النهاية، دائماً، فرضاً لمعاييرها (النموذج - خاصة) عوضاً عما يجب حسبانه مجموعة من المقاييس الكافية، المنطقية أو المتَّسقة للحكم فيما بينها.

مهما يكن من أمر، فإن تلك الآراء الخلافية عرضة للنقد استناداً إلى عدد من الأسس. وأحدها، كما رأينا، يتمثّل في الحقيقة التي تفيد أن فيزياء الكمْ - وهي المثل المنفس عن النسبية الأنطولوجية عند كواين ومعلقين آخرين - لا تستتبع ولا (جدلياً) تقدّم سنداً قوياً لتلك النظرية بشكلها الإجمالي. وقد وصف بوبر هذه الحالة بقوة عند ما قال: «إن نفي إمكانية فهمنا نظرية الكمْ كان له ارتدادات مرعبة، على تعليم النظرية وعلى فهمها فهماً حقيقياً».

وقد يكون بوبر قد أساء تأويل بور، وأن هونر مبرَّرٌ في رأيه المضاد المفيد أن بور كان «واقعياً معتدلاً» - على الأقل، بالنسبة إلى الأشياء والحوادث في مجال فيزياء المقادير الكبيرة (Macrophysics) - وأنه كان المفكر الذي أطلق حججاً متسامية (شروط الإمكانية) لتأسيس حقيقة الحدوس النظرية الكمية. فإذا صحّ ذلك، يكون كواين بعيداً عن تحقيق هدفه عندما يستشهد بنظرية الكمْ لدعم قضيته المتمثلة في أن عقيدة النسبية الأنطولوجية تعتبر «أسطورة» الأشياء الفيزيائية «مساوية»، في المطاف الأخير، لأسطورة آلهة هوميردس وصنتوراته[12] ومراجع خيالية من هذا القبيل. وهذا معناه خلط واضح للعوالم، عالم نظام المقادير والحوادث الدقيقة (تحت الذرّية) حيث يمكن تصوّر تسويغ لهذه النظرية، وعالم المقادير الكبيرة «الأشياء الفيزيائية» (مثل «بيوت في شارع ألم (Elm) التي ذكرها كواين)، حيث يؤدي تبنّيها إلى جميع الأشكال الواضحة منافيتها للعقل.

فالمسألة ليست مجرد مسألة نزاع تأويلي حول ما قد يكون قد عنى بور بمقاطع من كتاباته - غالباً ما كانت غامضة وملغزة. كما أنها ليست محصورة بما فهمه الفلاسفة والمنظرون في الأدب، وآخرون من تلك التشبيهات مع نظرية الكمْ في مرحلة تقدّمها الحالية (والتي هي أكثر تطوّراً لكنّها ما زالت تأملية بمقدار كبير). إنها تتعلّق ببعض المسائل البعيدة المدى الخاصة بالطبيعة، وبقدرات الفهم الإنساني، وحدودها، وهي المسائل التي احتلّت الصدارة في النقاش الفلسفي الأخير. وكان أحد خطوط النقاش المؤثّر ضدّ الأنواع الأكثر تطرفاً من عقيدة النسبية الأنطولوجية،

(12) صنتور (centaur) كائن خيالي نصفه إنسان ونصفه فرس (المترجم).

هو ذلك الخطّ الذي عرضه دونالد دايفدسون (Donald Davidson) في مقالته التي كثر النقاش حولها، وهي: «حول فكرة المخطط التصوراتي ذاتها» ("On the Very Idea of Aconceptual Scheme) انطلق دايفدسون لرفض رزقة النظريات، كلها التي تمّ تلخيصها أعلاه - التي تؤكد على نسخة ما من الحجة المدافعة عن وجود اختلاف معنى جذري عبر وبين الألعاب اللغوية، والنماذج، وأشكال الخطاب، والأطر التأويلية... إلخ. فأثر مثل هذه النظريات تعزيز موقف شكّ معرفي أو إبستيمولوجي عميق. واتّخذ جوابه صورة (ومرة ثانية) حجة متسامية مستمدة من شروط إمكانية اللغة والكلام الاتصالاتي، عموماً. ومعنى القول، إن تلك الشروط مفترضة، وبالضرورة مفترضة من قبل أي إنسان، بما في ذلك الشكّ المعلن عن نفسه الذي يتوقع أن يكون أو لآرائه في الموضوع معنى يمكن فهمه (إن لم يصادق عليه) وفقاً لمعايير مشتركة معينة.

وباختصار، كانت توصية دايفدسون، أن نتوقف عن التفكير بأنَّ «الحقيقة» نسبية («أو منشأة في») لهذه أو تلك اللغة أو الأنطولوجيا، أو المخطط التصوراتي، أو بنية من التمثيلات الدلالية، أو أي شيء آخر. وهذا معناه، عند دايفدسون، العودة بالمسألة إلى الوراء. ففكرة الحقيقة - أو الموقف الحقيقي - هي التي يجب اعتبارها أساسية لجميع اللغات، وبالتالي، هي التي توفر نقطة انطلاق صغرى، على الأقل، لفهم ما يعنية المتكلمون في سياقات كلام غير شفّافة (بالنسبة إلينا). وكان هدف دايفدسون الرئيسي، هنا، هو فكرة كواين الخاصة «بالترجمة الجذرية»، أي التجربة الفكرية المشهورة التي يحاول، فيها، الأنثروبولوجي أن يؤلّف كتيباً موجزاً في الترجمة للغة نائية وثقافة بعيدة («لم يكتشف أي منهما» حتّى الآن). كانت فكرة كواين تفيد، أنه حتّى مع وجود «مخبر وطني» ذي إرادة لا تفضلها إرادة - وحتّى عندما يكون السياق غامضاً، بصورة كلية، على سبيل المثال، كما عندما يومئ هو أو هي إلى أرنب، ويلفظ أو تلفظ «جافاجي» ("gavagai") - يظل الأنثروبولوجي عاجزاً عن التأكد من أن «جافاجي = أرنب» كمساواة تعريفية واضحة المعالم. فقد يكونان قد قالا، عن الأرنب، مجموعة من المعلومات الأخرى غير المباشرة، مثل أنه «مخلوق ذو شعر ناعم»، وأنه «صالح للأكل»، وأني «رأيت مثله أمس» أو «جزء أرنبي غير منفصل» (المثل الغريب جداً الذي ذكره كواين للتأكيد على فكرته عن النسبية الأنطولوجية). وبكلام آخر نقول الفكرة الآتية - وكان فتغنشتاين (Wittgenstein) قد ذكرها - وهي أنه لا يوجد سبب قبلي للافتراض بأنَّ التعريف بالإشارة (أي بالإشارة إلى شيء والنطق باسمه) يعمل بنفس الطريقة من ثقافة إلى الثقافة التي تليها أو يوفر أي معيار أكيد لتحديد الأشياء المرجعيّة المقصودة.

كان ردّ دايفدسون على كلّ ذلك رداً بسيطاً. قال إنّه لكي نجد مثل تلك الانهيارات المكنة في الاتصالات، علينا أن ننطلق من الافتراض الأساسي المفيد أن المخبر الوطني يجب أن يعتقد بأنّ بعض الأشياء حقيقي. وينتج عن ذلك أن نقول، إن لغته أو لغتها يجب أن تحوز على وسائل التمييز الصحيح عن غير الصحيح من أنماط المرجع، والمحمول، والاستنباط المنطقي، والجواز البرهاني... إلخ.

وهذا هو سبب كون تركيب الكلمات في الجملة (Syntax) في عبارة دايفدسون هو «اجتماعي» أكثر من كونه دلالاتي (Semantics). فهناك سِمَةٌ مشتركة في النظريات النسبية الحالية المختلفة - سواء كانت نظرية كواين، كون، فوكو، أو نظرية ما بعد بنيوية، أو مشتقة من

التأملات اللغوية - الإثنية لمفكر مثل بنيامين لي وورف (Benjamin lee Whorf) - تفيد أن تنتقل مباشرة من مفهوم للغة ذي أساس دلالاتي إلى نظرية تقول بكلية المعنى الشاملة، تستبعد أو (تحوّل إلى إشكالية تحويلاً جذرياً) إمكانية الترجمة، وبأي درجة من درجات الثقة من لغة إلى لغة أخرى، أو خطاب، أو نموذج، أو مخطط تصورات، أو أي شيء آخر. غير أن دايفدسون يحثّ على الأخذ بفكرة أن الصورة تتغير تغيراً جذرياً، عندما نحوّل انتباهنا إلى «علم الإعراب» ("sytnax") - إلى الروابط المنطقية، والأسوار[13]، وأسماء الموصول، والدوالّ[14] الخبرية، ووسائل تقاطع المرجعيات... إلخ. - التي في حال غيابها لا تستطيع اللغة القيام بالاتصالات، بشكل كافٍ. فما يصير واضحاً هو أن الشكّاك أو القائلين بالنسبية مثل كواين، وفوكو، وورف وصحبهم كانوا معتمدين، بطريقة ضمنية، على تلك المصادر ذات الصفة اللغوية - العلاقاتية، حتّى عندما كانوا يسعون لتخيّل شبح «الترجمة الجذرية» كمشروع مستحيل، بالمعنى الدقيق للاستحالة.

وهكذا، نجد أن وورف، يقول، إنّه مع عدم إمكانية «معايرة» اللغتين الهوبية[15] الهندية (HopiIndian) والإنجليزية، إلا أنه عنى أن يقدم ترجمة إنجليزية، إلا أنه عنى أن يقدم ترجمة إنجليزية لعيّنات من الجمل الهوبية - وزيادة على ذلك - لوصف بعض الفروق البارزة بين عالمها العقلي (الأنطولوجيا أو النظرة إلى العالم) وعالمنا. وهناك مسألة شبيهة نقع عليها في كلام كُونْ «عدم إمكانية القياس» بنفس الوحدات واستحالتها الجذرية، في النماذج العلمية. والواقع هو أن كُونْ نجح في تقديم شرح مقنع - حتّى بالنسبة إلى الفترات «الثورية» الخاصة بأزمة تغير النموذج - كيف تحدث تلك التحوّلات وما هو أثرها على المعنى العملاني للمصطلحات مثل مصطلح «الكتلة» أو «الجاذبية»، أو «الضوء» أو «الاحتراق».

وكذلك في حالة كواين، نجد أنه يصعب التسوية بين نظرياته الصريحة الخاصة بالاختلاف والكلي المعنى والنسبية الأنطولوجية والتزامه الصريح بأطروحات متعددة تتعلّق بمدى المعرفة وحدودها، بشكل عام. وباختصار نقول، ذلك كان سبب حجة دايفد سون لرفض أي شكل من أشكال كلية المعنى يحوّل «الحقيقة» إلى نسبية للعبة لغوية ما، أو نموذج، أو أنطولوجيا، أو إطار دلالاتي أو لمخطط تصورات. لذا، فإن الفلاسفة يكونون مخطئين - وهنا «نعود بالمسألة إلى الوراء» مرة ثانية - إذا اعتبروا الاصطلاح التقليدي (معرفاً بهذه الطرق المختلفة) الشرط الذي يجب أن يسبق اللغة، وأن اللغة، بدورها هي الشرط الذي يسبق كلّ ما يعتبر «حقيقياً»، في ضوء متّحد اجتماعي ما (لغوي أو ثقافي أو تأويلي). فعلى العكس من ذلك، لقد أكد دايفدسون على أن الحقيقة (أو الموقف الممسك بالحقيقة)

---

(13) الأسوار (quantifiers) تعني الكلمتين: كلّ وبعض «فكلّ» الذي يتقدم القضية (الجملة) يسمّى سور كلي والجملة (القضية) تسمّي كلية. «بعض» يدعى سور جزئي، وقضيته تدعى قضية جزئية. وتدرس القضايا المسوَّرة في علم المنطق (المترجم).

(14) الدوالّ جمع دالّة والبعض يطلق عليها اسم التوابع (جمع توابع) وتدرس في علمي المنطق والرياضيات. ففي الرياضيات مثلاً: ع = س² - 5 س + 6 ($y= x^2 -5x+6$) التابع أو الدالة هو ع (المترجم).

(15) لغة hopi هي لغة الهنود الحمر في = شمال ولاية أريزونا في الولايات المتحدة الأميركية (المترجم).

هي فكرة منطقية أولية، فكرة تفترض في كلّ عملية فهم، سواء كانت داخل المتحدات الاجتماعية أو فيما بينها.

هناك الكثير من الخلاف وعدم اليقين، وليس أقله بموجود في كتابات دايفدسون الأخيرة، يتعلق بمسألة نتائج تلك الحجة كما هي مذكورة في شكل صوري أو متسامي. بدا دايفدسون متأرجحاً بين الزعم بأنها تتضمن نتائج جوهرية (غير تافهة) والزعم بأنها تقدّم نظرية معمَّمة - أي شرحاً للحقيقة تجريدياً (لأنها ذات تطبيق كلي) - لذا، يجب أن تكون حيادية بين وجهات النظر الإبستيمولوجية المختلفة. (انظر الفلسفة ما بعد التحليلية للاطّلاع على نقاش إضافي لهذه المسألة). ومهما يكن من أمر، ترانا ملزمين على قبول إما نسخة دايفدسون المخفَّفة من الحجّة أو النتيجة التي استخلصها المعلِّقون البراغماتيون الجدد، مثل ريتشارد رورتي (Richard Rorty) والمفيدة بأن إخفاق دايفدسون في حلّ المسألة بأية طريقة هو ذاته دليل يفسح المجال للقول بعدم وجود نظرية قوية قابلة للحياة. وذلك، لوجود إمكانية لجمع تلك الحجة مع شروح أخرى للمعنى، وللمرجع، وللحقيقة أكثر تطوّراً أو أكثر جوهرية.

ومن بين أكثر المصادر الوعّادة، في هذا المجال، تلك التي قدَّمها العمل الأخير في فلسفة العلم والنظرية السببية - الواقعية للتسمية وللضرورة التي قدمها فلاسفة من طراز صول كريبكه (Saul Kripke). فنقطة اشتراكهم في مقاربة دايفدسون تتمثل في رفضهم الفكرة الوصفية (السائدة في الفلسفة التحليلية منذ فريجه (Frege) وراسل (Russell) والتي تفيد أن فعل الإرجاع - الإشارة إلى شيء - هو مسألة تطبيق المعايير الملائمة الموجودة في مخطط تصورات ما أو في نظام تمثيل لغوي داخلي.

ووفقاً لهذا الشرح لا يمكننا أن نقوم بمثل تلك الأفعال، أو تأوليها إلى عبر إدراكنا الأوّلي معنى التعبير المشير أي الأوصاف، والصفات المختلفة، أو الخواص المعرِّفة المنسوبة، معيارياً للمشار إليه المدروس. وبصورتها التطبيقية، اعتبرت هذه العقيدة، عند كلّ من فريجه وراسل، بأنها متسقة اتساقاً كاملاً مع إبستيمولوجيا واقعية ومع التزام قوي بقيم الصدق التي يوصل إليها التحليل المنطقي للغة في استعمالاتها المختلفة (الإرجاعية وغيرها). غير أنها تركت الطريق مفتوحاً لأفكار ريبية تختص بالعلاقة بين اللغة والحقيقة (الصدق) - منتوجات «الانعطاف» ما بعد التحليلي، أو البراغماتي الجديد أو اللغوي - رفضت ذلك الأمر المفروض، أمر الأولوية، ولم تجد مسوِّغاً لتفضيل أي مخطط أنطولوجي (ثقافي - معين).

وهكذا نجد أن الذي حصل هو أن النظرية الوصفية أنشأت فصلاً من التطوّرات متزايد التعارض مع برنامجها الأصلي ذاته. وكان اقتراح كريبكه (Kripke) هو وقف الانجراف في معاملة المرجع (وليس المعنى) على أنه الحدّ الأوّل، وبالتالي تأمين نظام علاقة بين الكلمة والشيء - أو نظام يمكن شرحه منطقياً. وتبدو الحالة النموذجية، في هذه النظرة، حالة المعنى اللغوي، حالةً يصير فيها الاسم مرتبطاً ارتباطاً ثابتاً بالشيء بواسطة مرجع شرطي (والاسم، هنا، هو «اسم مميّز» بحسب استعمال كريبكه التقني، اللامعياري). وبعد ذلك قد يخضع المعنى لتهذيبات مختلفة، مثلاً «الذهب» بعدما خضع لفحص علمي إضافي، وصار يُعرف بمصطلحات (لنقل) التكافؤ والبنية الفيزيائية تحت الذرية - والذهب كان يعرف أصلاً بأنّه معدن أصفر ولدن وله صفة الذوبان في أكواريجا[16] (aqua regia) ومع ذلك، فقد

(16) مزيج من حمض النيتريك وحمض =

ظلّت التوصيفات الأخيرة تشير إلى الذهب باعتباره المشار إليه الأوّل الذي ترجع إليه «سلسلة» المعاني اللاحقة، بوصفه مصدر نشوئها ونقطة رسوّها. فليس إلا بالإشارة إلى تلك التسمية الأولى - وهي ما يدعوها كريبكه «المعمودية» البدائية - نتمكن أن نشير إلى الشيء المدروس، ونتتبّع العملية التي اكتسب، بفضلها، مجموعة من المعايير المعقّدة، أو التفصيلية أو الكافية.

وهناك نقول من جديد، إنه، بوجود فيزياء الكمّ، هناك نقطة غالباً ما تُناقش من خلال التجارب الفكرية المبتدعة، في هذه الحالة، للقول بأولوية المرجع على المعنى والمفارقات (أو النتائج الحدسية المضادة) التي تنتج من العمل على أساس الافتراض المضاد. ومعظم ما اهتمت به الأمثلة التي ضربها كريبكه كان يتعلق بمنطق الجهات[17] أو «العوالم الممكننة»، أي أنها كانت تستلزم السؤال عما تكون الحالة إذا كانت المشاعر أو المعاني، أو الصفات التي نعتبرها، عادةً، مرتبطة بأنواع طبيعية معينة، أو بأسماء (مثلاً، «ذهب»، «ماء»، «أرسطو»، «يوليوس قيصر») كاذبة أو كان تطبيقها خاطئاً. وعلى سبيل المثال ما يكون الحال لو كان هناك «عالم ممكن» آخر تكون فيه للذهب وللماء مكوّنات من الجزيئات، مختلفة؟ ثمّ، لو رشح أن أرسطو لم يكن تلميذاً لأفلاطون، ومعلماً للاسكندر، «والفيلسوف العظيم الأخير في العصور القديمة»، ومؤلّف كتب الشعر (Poetics)، والتحليلات Posterior) (Analytics... إلخ؟ وأن قيصر لم يعبر الروبيكون (Rubicon)، وأنه قرّر العودة في اللحظة الأخيرة؟ الواضح هو أن كريبكه سيقول، إن علينا ألا ننساق إلى الاستنتاج - ومعاناة لا عقلانية واضحة - بأنَّ «الذهب» لم يكن ذهباً، ولا كان «الماء» ماءً، ولا «أرسطو» أرسطو ولم يكن «قيصر» هو قيصر. علينا أن نقول (في حالة «الذهب» أو «المادة»)، إن تلك المفردات لا تزال تدلّ على المواد ذاتها لسبب ضروري مفاده «أننا كجزء من مجتمع متكلمين لدينا رابطة قائمة بيننا ونوع معين من الأشياء». وفي حالة أرسطو وقيصر لا بدَّ لنا من القول، إن الاسمين ما زالا يشيران إلى الشخصين ذاتهما - أي الحاملين لتاريخها الواقعي في العالم - على الرغم من خطئنا، إلى الآن، بمسألة معاييرها الوصفية (أو التعريفية).

تلك كانت فكرة كريبكه عن الأسماء المميّزة أو المفردات من النوع الطبيعي التي تعتبرها «أسماء جامدة»، أي تعابير يظل مرجعها ثباتاً لا يتغير في جميع «العوالم الممكنة». وبذلك وحده، قال، يمكننا تجنّب مثل تلك الحالات التي تشتمل على أشكال من اللامعقولية الواضحة - مثل القول، إن شيكسبير لم يكن إذا تبيّن، في المطاف الأخير، أنه لم يكتب الروايات - وهو ما ينتج عن نظرية وصفية خالصة، في المعنى والمرجع.

فمهما كانت تفاصيل حياتهم اللاحقة أو تاريخ حياتهم، فإن هؤلاء الأشخاص - أرسطو، وقيصر، وشيكسبير - هم الأشخاص الذين أشير إليهم، كلّ واحد بمفرده، على أنهم الأفراد الذين عاشوا والذين حملوا تلك الأسماء والذين صارت هوياتهم ثابتة منذ لحظة البداية (هذا ما أكّده كريبكه).

وللحجّة نتائج متضمَّنة وبعيدة المدى تتعلّق بمسائل في الإبستيمولوجيا، والأنطولوجيا، وفلسفة العلم. فقد أدّت إلى

= الهيدروكلوريك يمكنه من أذابة الذهب والبلاتين (المترجم)..

(17) المقصود بمنطق الجهات تعيين إمكانية القضايا (الجمل) المنطقية أو استحالتها وغير ذلك من جهاتها (المترجم).

انتعاش واسع في الاهتمام بموضوع الأنواع الطبيعية، وهو الذي ظهر، بصورة مركزية، في بحث هذه الأمور منذ أرسطو إلى ما بعده، لكن سمعته انثلمت - لأسباب رأيناها - مع تقدّم المقاربة الحديثة (الوصفية - التحليلية). وارتبطت بذلك حجة كريبكه المفيدة وجود حقائق ضرورية ما بعدية (Aposteriori).

وهذه الحقائق هي من جهةٍ، نتيجة بحث تجريبي حسّي، أي الحصول على معرفة من التجربة العلمية، أو من اكتساب تقنيّات ملاحظة أكثر تقدّماً من سواها، أو ذات كفاية أفضل. وهذه الحقائق - فور الوصول إليها - هي، أيضاً، جزء حتمي من معرفتنا المتكونة عن العالم. فهي ليست تحليلية (بديهية وبالتالي عاجزة عن نقل أي حقائق حديثة الاكتشاف عن العالم) ولا قبليّة (apriori) بالمعنى الفعلي الخالص المفيد أنها مفترضة في أي فهم وفي كلّ فهمٍ إنساني. وكذلك، لا يمكن تصنيفها - مثل كَنْت - بالقول، إنها تنتمي إلى نظام الأحكام التركيبية القبلية، الأحكام التي لزومها متعلق بجواز تجريبي حسّي وبتأسيس حدسي في طبيعة الفكر ذاته والتجربة ذاتها. إنّما الحقائق عبارة عن أنواع من الحقيقة تنشأ من بحث طريقة وجود الأشياء في الواقع، والتي تأخذ، بعد ذلك، طابعها الضروري من المعرفة المكتسبة بتلك الطريقة.

إنها ذلك النوع من المعرفة - وهذا ما أكده كريبكه - الذي يمرّ «بسلسلة» من الانتقالات التي تؤدي.

بدأ من الفعل التدشيني الافتتاحي، فعل التسمية، إلى ما يصيبها من صقلٍ وتعديلات، فيما بعد.

وفي كلّ حالة، «يمكن دعم الحدس الطبيعي المفيد أن أسماء اللغة العادية هي أسماء صلبة». ويمكن للشاك (أو الوصفي) أن يحضّ على قول العكس، بأنّ «حيازة شيء على محتوى حدسي هو دليل في غير صالح الفكرة» غير أن كريبكه سوف يردّ بالقول «ما الدليل الأكثر حسماً من سواه يمكن للمرء أن يحوز عليه، عن أي شيء، هو الكلام، في نهاية المطاف؟». يجب ألا يعتبر هذا تراجعاً، لحفظ ماء الوجه، إلى نوع من المذهب التجريبي الحسّي «العادي» الضعيف، والذي لم يناقش. فموقف كريبكه موقف يجد سنده القوي في التفكير الجاري، في فلسفة العلم، وبخاصة، في مقاربات ويزلي سالمون (Wesley Salmon) وروي باسكار (Roy Bhaskar) الموصوفة بالسببيّة الواقعية والسببيّة النقدية (انظر قائمة القراءة أدناه). وببساطة نقول، إنها الحجة التي تفيد أننا نعرف معرفة أكثر عن طبيعة العالم الفيزيائي وبنيته الفيزيائي وبنيته من عملية بحث تحدِّد («تثبِّت») أنواعاً طبيعية معينة للبحث، والتي تمضي إلى إنشاء، مثلاً، صفاتها الكيميائية، أو بناها الجزيئية، أو ميولها السببيّة. فعلى سبيل المثال، هناك حقيقة ضرورية، حملها البحث الكافي الوافي، تفيد أن صفات معروفة معينة (في الوقت الحاضر) هي «لأنها تخص الذهب، لا حديد البيريت[18] (Pyrite) تبيّن أن الذهب المخادع ليس ذهباً».

ومما لا ريب فيه أن مثل هذه المعرفة ليست في متناول كلّ إنسان، وتكون المعرفة أقل في تلك الميادين الاختصاصية الخاصة بالعلم، حيث لا يملك الخبرة الضرورية للمعرفة سوى نفر قليل فقط، وذلك بطريقة معرفية من الطراز الأوّل، أما البقية، فعليها أن تقبل بذلك اعتماداً كبيراً على الثقة.

ويتوفر هذا الوضع، في شرح كريبكه،

(18) البيريت (Pyrite) معدن أصفر هو مزيج من الحديد والكبريت (المترجم).

بالحقيقة المفيدة أن مفردات المعرفة المتلقاة، تشير، في نهاية المطاف، إلى مصدرها الأوّل، في سياق اكتشاف أصلي، وبالتالي، عبر تهذيبات أخيرة مختلفة، تشير إلى معرفتنا الحاضرة (ولا ريب في أنها لن تكون مشتركة اشتراكاً متساوياً) بالحقائق ذات الصلة. وقد زاد بتنام (Putnam) في توضيح هذه النقطة باشارته إلى «تقسيم العمل» المعرفي واللغوي الذي يسمح بزيادة الاختصاص في ميادين الخبراء، وفي نفس الوقت، السماح لغير الخبراء (المجتمع العادي غير المطلع) أن يدّعي، على الأقل، بأنّه يملك فهماً عملياً مقبولاً للمسائل المعنية. [انظر مادة الفهرس الخاصة بـ يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) للاطّلاع على مقاربة مختلفة لكنّها متسقة، لهذه المسائل]. وفي كلّ الأحوال، يبدو من الإنصاف الخلوص إلى القول، إنّه، استناداً إلى الحجج التي قدمها دايفدسون وكريبكه، لم يكن البرهان على قضية النسبية الأنطولوجية الكاملة سوى أنها عرضت في مجموعة من الأنظمة المعرفية الحالية، من دون فحص نقدي. (انظر أيضاً، Determinacy, Empiricism; Essentialism; Language Philosophy of, Logical Positivism; Metalanguage; Paradigm).

قراءات:

Bohr, Niels 1934: *Atomic theory and the description of nature.*

Bhaskar, Roy 1989: *Reclaiming Reality: A Critical Introduction to Contemporary philosophy.*

Brown, James Robert 1991: *The laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences.*

_____ 1994: *Smoke and Mirrors: How Science Reflects Reality.*

Davidson, Donald 1984b: "On the very idea of a conceptual scheme. "

Fine, Arthur 1986: *The Shaky Game: Einstein, Realism, and Quantum Theory.*

Gibbins, Peter 1987: *Particles and Paradoxes: the Limits of Quantum logic.*

Heisenberg, Werner 1958: *Physics and philosophy: the revolution in Modern Science.*

Hollis, Martin, and lukes, Steven, eds 1982: *Rationality and Relativism.*

Honner, John 1987: *The Desciption of Nature: Niels Bohr and the philosophy of Quantum physics.*

Kripke, Saul 1980: *Naming and Necessity.*

Kukn, Thomas S. 1970: *The Structure of Scientific Revolution.*

Lyotard, Jean-Francois 1986: *The postmodern Condition: A Report on knowledge.*

Popper, Karl 1982: *Quantum Theory and the Schism in physics.*

Putnam, Hilary 1983b: *Realism and Reason.*

Quine, W. V. O 1953a: "Two dogmas of empiricism".

____1969: "*Ontological relativity*" *and other Essays.*

Rorty, Richard 1980: *Philosophy and the Mirror of Nature.*

____1991: "Texts and lumps."

Salmon, Wesley C. 1984: *Naming, Necessity, and Natural kinds.*

Whorf, Benjamin Lee 1956: *Language, Thought and Reality: Selected Writings.*

كريستوفر نوريس (Christopher Norris)

Op

position, Binary (انظر: تناقض ثنائي).

الشفهيّة (Orality)

تصف كلمة "شفهية" حالة المجتمع الذي يشكل فيه التكلّم والإصغاء للكلام السبيل الوحيد والرئيسي للاتصال اللغوي. وإلى حدّ بعيد نقول، إن أكثرية اللغات في تاريخ العالم، ومعظم اللغات المستعملة، اليوم، تستعمل، وبصورة رئيسيّة، "شفهياً"، بذلك المعنى. (وحصل تقدير، على سبيل المثال، أفاد أن 3٪ فقط من اللغات الباقية لها "آداب"، وبأعم معنى). والشفهية محل اهتمام خاص في النظرية الأدبية والثقافية لنواحي التباين التي تقدّمها مع الممارسات والآفاق الثقافية للمجتمعات المتعلمة الصناعية الحديثة.

تنشأ حالات الاختلاف بين الشفهية ومعرفة القراءة والكتابة مما دعاه جاك غودي (Jack Goody) وإيان وات (Ian Watt) "تكنولوجيات العقل" الاثنتين المتميّزتين: **الكلام والكتابة** (Goody and Watt, 1968). فعلى سبيل المثال، نقول إن الاتصالات الكلامية والاتصالات الكتابية لهما خصائص مختلفة، أسلوبياً. فالنصوص المتكلّمة تشتمل على القليل من فن تركيب الجمل، والقليل من الروابط الواضحة وتعتمد على الحشوات والتكرار أكثر من النصوص المكتوبة. كما إنّ اكتساب الكلام واكتساب الكتابة مختلفان. وباستثناء حالات الأمراض النفسية (باثولوجيا)، تبدو الشفهية نتيجة لعملية اكتساب لغوي شاملة عند البشر لا تتطلب إلا القليل (على الأقل، بالنسبة إلى اللغة الأولى) من التعليم الرسمي أو لا تتطلبه – على الرغم من إمكانية تدريبها ليصير لها قدرات اختصاصية، تقليدية في المجتمعات الشفهية، مثل الحفظ في الذاكرة والسرد على شكل صيغ. أما معرفة القراءة الكتابة فهي لا تكتسب غلا عبر عملية تعلّم للقراءة وللكتابة مقصودة، ودعاة ما تكون في أوضاع تعليمية رسمية. واعتماد القراءة والكتابة على التعلّم أدى إلى نشوء نقاشات معقّدة تاريخية وذات علاقة بالخطّة، تتعلّق بمسألة بمقدار المهارة في القراءة والكتابة التي يحتاجها الإنسان لكي يُقال إنّه "يعرف القراءة والكتابة".

وقد تبعت التمييز بين الشفهية ومعرفة القراءة والكتابة نتائج ثقافية رئيسيّة. وباستقراء بعض المعلّقين للتقابل بين الكلام والكتابة بغية التفكير بالديناميكا النفسية لأعضاء الثقافات الذين ليس لهم إلا تقاليد محكيّة توصل هؤلاء إلى القول، إن التمييز بين الشفهية/ معرفة القراءة والكتابة يجب أن، يحلّ محلّ التمييزات الثقافية "الفاصلة" كالتي بين البدائي والحضاري، أو، بين المجتمعات ما قبل المنطقية والمجتمعات المنطقية. وقد أشار غودي (Goody) ووات (Watt) على سبيل المثال، إلى أن الكتابة (خلاف الكلام) يمكن

أن تستبقى على الصفحة للفحص، ويمكن أن تفحص إلى الأمام وإلى الوراء - فتسهل الجدل والنقاش الكبيرين، بما في ذلك اشتقاقات منطقية معقَّدة، مثل سلاسل من الحجج المنطقية (ومنه الأهمية الخاصة لنشوء المنطق في اليونان بالتزامن بأول استعمال لكتابة ألف بائية - صوتية). وعلى كلّ حال نقول، إنّه، في حين أن معرفة القراءة والكتابة تسهّل درجة جديدة من التجريد والموضوعية - وكذلك، دقة تاريخية أكبر من التواريخ وقصص النشوء الشفهية، مما يجعل التأكيد على السجل التاريخي أقل منه على الصلة الحالية - فإنّ الشفهية تستبقي وتتصدَّر السحر أو الصفات الطقسية للغة، كما تحافظ على شعور بالهويّة الاجتماعية. وعلى أساس هذه الحجج ومثيلها، رأى غودي ووات أن التمييز الشفهي/ المتعلم يجب أن يعلِّم الحدّ بين الأنثروبولوجيا (الذي يدرس المجتمعات الشفهية) والسوسيولوجيا (الذي يدرس المجتمعات الثقافية المتعلمة). ويفترض بالثقافة، في هذا الإطار، أن تخلق علاقة جديدة بين الفرد واللغة، وأن تحدّد، بأشكال مهمة، أنماط الفكر والتنظيم الاجتماعي (فتزيح ميلاً عاماً، في الأنثروبولوجيا السابقة الواضحة مركزيتها الإثنية، لنسبة فروق معرفية لفروق فطرية بين المجتمعات الإثنية).

هناك نقاشات محيّرة حول قدرات معرفة القراءة والكتابة التحديدية نفسياً واجتماعياً أدّت إلى نظرتين مفترقتين: نظرة "استقلالية" ونظرة "أيديولوجية" لمعرفة القراءة والكتابة بأنها مجموعة من المهارات لا تحمل أي حمل أيديولوجي وتكون منفصلة عن البنى السياسية والتشكيلات الاجتماعية وتسبّب بفعالية، أنواعاً من التغيّر الاجتماعي. أما النظرة "الأيديولوجية" (انظر Street, 1984) فترى أن مهارات معرفة القراءة والكتابة وتطبيقاتها، توجد في داخل شبكة من الأهداف الاجتماعية، والأيديولوجيات، وتوزيعات لأدوار اجتماعية بحيث تبدو "معرفة القراءة والكتابة" مجرد أداة لقوى أخرى محدَّدة، اجتماعية وسياسية، وليست بالقوى المستقلة. والتربوي البرازيلي باولو فريري (Paolo Freire)، في إنشائه - في مجالي النظرية والممارسة - نسخةً لنظرة "أيديولوجية" خاصة بمعرفة القراءة والكتابة، رفض أي تمييز، في الوضع الاجتماعي، بين وسائل التواصل (القراءة والكتابة) والمحتوى أو المادة التي ستُقرأ أو ستكتب، مختاراً، بديلاً عن ذلك، الربط بين قراءة الكلمة وقراءة العالم في برامج موجَّهة نحو ما يدعوه "معرفة القراءة والكتابة التحريرية" (انظر Freire, 1972).

وفي المجتمعات الصناعية في القرن العشرين، ازدادت أهمية النقاشات حول الشفهية ومعرفة القراءة والكتابة كنتيجة للتوسع الكبير في استعمال وسائل الاتصالات فاقترح والتر أونغ (Walter Ong)، على سبيل المثال (في Ong, 1982 ومواضع أخرى) مصطلح "الشفهية الثانوية" - مقابل "الشفهية الأولية" - لوصف المهارات المطلوبة التي تتفق مع مثل هذا التحوّل. و"الشفهية الثانوية" هي حالة اجتماعية جديدة تشمل، في مزيج من أنماط ثقافية مصقولة قائمة، فهما اختصاصياً لما تكيّف من الأنظمة "الشفهية" المستعملة في الراديو، والهاتف، والتسجيل السمعي، والتلفزيون والفيلم. وقد نوقشت وبشكل واسع النتائج الاجتماعية الكبيرة لذلك التحوّل إلى مجتمعات "الشفهية الثانوية" من قِبَل أونغ (Ong) وقبله من قِبَل مارشال ماكلوهان (Marshall Mcluhan) (مثلاً، Mcluhan, 1964).

ومن منظور المجتمعات المثقَّفة، غالباً ما تعتبر الأشكال المثقفة (والشعب المثقف، وأيضاً) لها مرتبة ثقافية أعلى، وغالباً ما تنسب أهمية خاصة إلى عقيدة الوثائق الدينية، والقانونية و/ أو المؤسسية، وهذه المرتبة

الاجتماعية العالية تتعارض تعارضاً لافتاً مع الامتيازات التي أشار إليها جاك دريدا (Jacques Derrida) (Derrida, 1976) والتي تُعزى بطرق إشكالية فلسفية، إلى الكلام، خالقةً ما دعاه "المركزية الصوتية"، أي: حالة من حالات الكلام تجعله يبدو قريب من التفكير وللحضور الذاتي المباشر، أو بما أن الكتابة نظام ثانوي مصاغة على شكل الكلام، فيجب اعتبارها الموضوع الملائم للبحث اللغوي الحديث.

وبالنسبة إلى النظرية الحديثة النقدية والثقافية، تنشأ مسائل مهمة من بحث الشفهية ومعرفة القراءة والكتابة. فيمكن طرح مسائل لافتة، مثل المسألة التي تتعلّق بالوسط الذي توجد فيه النصوص الأدبية. وفي حين أن الأدب يعني الكتب، فإنَّ هذه الفكرة حوّلها إلى إشكالية مفهوم "الأدب الشفهي" على أساس معنى كلمة "شفهي" (نسبة إلى ما هو متكلِّم) وأصل كلمة "أدب" (Literature) في كلمة Litterae ("Lietters") في اللاتينية. وعلاوة على ذلك نقول، بما أن الكثير من عناصر الأدب تظهر، وبشكل بارز، في الأشكال الثقافية المعاصرة، وفي وسائل الإعلام، غير "صناعة الأدب" (مثلاً، يحصل السرد القصصي في الفيلم وفي التلفزيون، والغناء نلقاه في أغنيات آل pop... إلخ)، فإنَّ الكثير من الصفات المعرِّفة للأدب يمكن الوقوع عليها خارج "الكتابة". مثل ظواهر الشذوذ هذه تدمِّر الروابط المعرّفة للأدب مع الأشكال "المصقولة" والثقافات "المصقولة".

وتنشأ، أيضاً، مسائل تتعلّق بأفكار المؤلّفين وبالتأليف. وفي المجتمعات الشفهية، لا توجد فكرة المؤلّف بأي شكل يشبه الشكل الذي يضفي عليها أهميتها في معظم النقد الأدبي التقليدي - ولا نقصد بالمجتمعات الشفهية التي تملك ما يوصف بـ"الآداب" الشفهية، بل، أيضاً، (وطبقاً لما كتبه مَيلمان باري Milman Parry) وألبيرت لورد (Albert Lord) (انظر Lord, 1968) الثقافة الكلاسيكية اليونانية الخاصة بهومر (Homer). الأحرى أن نقول، إن "التأليف" وجد في مثل تلك المجتمعات، هذا إن وجد، في وسط أعراف من الارتجال الشعبي وتأليف الصيغ. ولم تظهر فكرة المؤلّف الحديثة إلا عند التحوّل إلى مجتمع ثقافي - وبخاصة المجتمع الحائز على مؤسسات القراءة والكتابة الطباعية.

وأخيراً، أحاطت مسائل بأفكار جماهير المتلقين من المستمعين والقارئين (لاحظ الطنين الخاص بالوسط لهذين المفردتين). فالقراءة ليست لهذين المفردتين. فالقراءة ليست مجرد مسألة تأويل تعتمد على عملية فيزيائية معرفية روتينية، وإنما هي مجموعة من المهارات والأعراف المشكلة اجتماعياً والموزّعة توزيعاً غير متساوٍ. والحدود على قراءات الأدب التاريخية - الحاسمة لأي نظرية قبول ذات أساس اجتماعي أو ردّ نقدي لقارئ - وضعت بواسطة نماذج اجتماعية خاصة بمعرفة القراءة والكتابة، تختلف اختلافاً كبيراً من مجتمع لآخر ومن حقبة زمنية لأخرى، وبهذه الطريقة نقول، إن مسائل الشفهية ومعرفة القراءة والكتابة ذات أهمية مركزية لحالات الإنتاج والاستقبال المعرّفة للثقافة.

انظر أيضاً Literacy.

قراءات:

Derrida, Jacques (1976): *Of Grammatology.*

Finnegan, Ruth 1977: *Oral Poetry: Its Nature, Significance, and Social Context.*

Freire, Paolo 1972: *Pedagogy of the Oppressed.*

Goody, Jack 1987: *The Interface between the Written and the Oral.*

----- and Watt, Ian 1968: "The consequences of literacy".

Graff, Harvey 1982: *Literacy and Social Development in the West: A Reader.*

Leavine, Kenneth 1986: *The Social Context of Literacy.*

Lord, Albert 1968: *The Singer of Tales.*

McLuhan, Marshall 1964: *Understanding Media: The Extensions of Man.*

Ong, Walter J. 1982: *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word.*

Parry, Milman 1971: *The Making of Homeric Verse.*

Street, Brian 1984: *Literacy in Theory and practice.*

آلان دوران (Alan Durant)

"الوحدة العضوية" (Organic Unity)

إذا وُصف عملٌ أدبي بأنَّه يمتاز بالوحدة العضوية، فإن ذلك يعني رسم صورة له على أنه مركَّب تركيباً يشبه الجسم الحيّ، الحيوان أو (وهذا أكثر اعتياداً) النبات، ولا يشبه الإله أو شيئاً جامداً من صنع الإنسان.

ولهذه الصورة تاريخ طويل، يبدأ مع أفلاطون، وقد تطوّرت إلى حدّ التمام على يد أرسطو. وهي أعطيت روحاً جديدة في حقبة الرومانسية الألمانية، حيث لعبت دوراً مركزياً، ثمّ جرى إدخالها إلى التراث الإنجليزي على يد كوليريدج (Coleridge)، الذي اقتبسها من شليغل (Schlegel). ثمّ أعادها النقاد الجدد إلى الحياة مجدداً في أميركا الشمالية، والمدرسة الليفيزية في إنجلترا، حيث بَنَت كِلتا المدرستين إعجابها بالوحدة العضوية في الأدب على التشابه مع، والحنين إلى ما يسمّى "المجتمع العضوي" (وهو مجتمع متخيَّل في الجنوب الأميركي في حقبة ما قبل الحرب الأهلية بالنسبة للأميركيين، وإنجلترا قديماً بالنسبة لأتباع ليفيز). إلا أن هذه الصورة المجازية، بحلول ذلك الوقت، بدأت في الذبول، وكان ذلك راجعاً في جزء منه إلى نواحي القصور الداخلية فيها – فمن الواضح أنه ليس هناك أوجه شبه كثيرة بين القصيدة والنبتة – وراجعاً في جزء آخر إلى أن المضامين السياسية في الصورة بدأت تظهر وتصبح مصدراً للقلق أكثر فأكثر في أواسط القرن العشرين، وخصوصاً في الطبيعة العضوية لشعار "الدم والتراب" الذي رفعه النازيون. ويبدو الإجماع راهناً منعقداً على أن عبارة "الوحدة العضوية" لم تعدّ أكثر من مصطلح تشريفي غامض، وأنها ليست أداة تحليلية ناجعة.

قراءات:

Abrams, M. H. 1953: *The Mirror and the Lamp.*

Rousseau, George, ed. 1972: *Organic Form: The Life of an Idea.*

Ruthven, K. K. 1979: *Critical Assumptions.*

استشراق (Orientalism)

مصطلح مرتبط مع فكر **إدوارد سعيد**، للدلالة على الاختراع الأوروبي للشرق، أو فكرته عنه. لا يقتصر الشرق على كونه مجرد مكان توليد اللغات الأوبية **وثقافتها**؛ وإنما هو أيضاً، في نظر سعيد، صورة أوروبية ضرورية **عن الآخر**، مكّنت أوروبا من تعريف ذاتها. وفيما هو أبعد من ذلك، مكّن الاستشراق، باعتباره أحد تكوينات الخطاب الأيديولوجي الأوروبي، الغرب من السيطرة على الشرق، واستعماره، وإعادة تشكيله. ومع أن سعيد (1979, p. 3) غالباً ما اعترف بأهمية نظريات **فوكو** في الخطاب وقوة الإبستيمولوجيا، إلا أن الاستشراق يحمل أيضاً آثاراً من نظرية **دريدا** في «الهلوسة الأوروبية» (1967, p. 80). يجادل دريدا في أنه عندما بدأ العلماء الغربيون بترجمة اللغات الآسيوية، بدؤوا في الآن عينه ببناء صورة مثالية، أو هوام صيني عن حضور لغوي وثقافي كامل لم يكن مبتلياً بعدم الاكتمال الأوروبي وغيابه. إلا أنّه تمّ خلق هكذا آخر مُهَلْوسٌ ومُمَثَّلَنٌ ببساطة لتحقيق حاجة أوروبية. وبهذا المعنى، فإن كلّ من الاستشراق والهلوسة الأوروبية هما شكلان من التمركز الإثني [الإثنية الأعلى].

مايكل باين (Michael Payne)

قراءات:

Derrida, Jacques 1967a (1976): *Of Grammatology.*

Said, Edward 1978 (1979): *Orientalism.*

آخر (الآخر) (Other, the)

مصطلح غامض جداً يحيل، في الاستعمال اللاكاني إلى أحد قطبي جدلية الذات – الآخر، كما يحيل إلى الغيرية على وجه العموم، وحين يكتب بالحرف الكبير (L'Autre) فإنّه يحيل إلى الرمزي وإلى **اللاوعي**. أصول مفهوم الآخر **هيغلية**، ويمكن إرجاعها على وجه الخصوص إلى القراءة بالغة التأثير التي قام بها ألكسندر كوجيف (Alexandre Kojève) في الثلاثينيّات (Kogève, 1947) لفنومينولوجيا العقل. كان كالآن من المثابرين على حضور السيمنار الذي قدمت هذه القراءة خلاله، ومع أن اسم كوجيف لا يرد في "الكتابات" (Le Ecrito)، إلا أن تأثيره ملموس بوضوح خلالها كلها. يدرج كوجيف علاقة الذات – الآخر (السيد – العبد) ضمن مجال صراع يسوده رغبة متبادلة في الحصول على الاعتراف. وهكذا يمكن القول إن رغبة الإنسان هي رغبة الآخر. غالباً ما استخدم لاكان هذه المعادلة، إلا أنها شائعة كذلك في أعمال هيغليي ما بعد الحرب في فرنسا. وبهذا الاستخدام فإن الآخر هو أيضاً الصورة المراوية التي يدركها الطفل ويتماثل بها في **مرحلة المرآة**. وعلى العكس من ذلك، فإن الآخر الرمزي (بالحرف الكبير) يميل إلى الإباحة إلى بنى اللغة ذات الاستقلالية وعدم التعيين، وإلى الرمزي، كما تحيل إلى اللا وعي باعتبارهم ينظمون جميعهم لبّ وجود الذوات – الفردية.

دايفد ماسي (David Macey)

قراءات:

Kojève, Alexandre 1947: *Introduction to Hegel. Lecture on "The Phenomenology of Mind"*.

Lacan, Jacques 1960: "Subversion of the subject and dialectic of desire".

كثرة المحددات (Over Determination)

هو بالأصل مقولة **فرويدية**، تحيل إلى واقعة كون تشكيلات اللا وعي تنبع من تعدد للأسباب أو إلى كون هذه التشكيلات مرتبطة بكثرة من العناصر اللاواعية.

يكشف تأويل الأحلام، مثلاً، عن عمل **التكثيف والإزاحة**. يتمثل في التكثيف، عدد من أفكار الحلم في صورة واحدة، بينما تتمثل، في حالة الإزاحة، فكرة ذات دلالة بصورة تافهة ظاهرياً.

ولقد قام ألتوسير بتطوير هذه الفكرة نقلاً عن التحليل النفسي اللاكاني في مقالته بعنوان "تناقض، وكثرة المحددات" (1965, pp. 87-128). كما أنه وسعها بغية التأطير المفهومي لسببية "بنيوية" أو "كنائية" (نسبة إلى الكناية) تتميّز عن "تعبيرية" الماركسية **الهيغلية**، "وميكانيكية" الماركسية الأرثوذكسية، والتي ترى أن كلّ التناقضات الاجتماعية ما هي سوى تجليات لتناقضات اقتصادية ضمنية. ويتجاوز طموح ألتوسير التعددية السببية التي يختزل فيها "كثرة المحددات" عندما يؤخذ كحالة تحديد مشارك من قبل مستويات البنية الفوقية. كان يطمح إلى تشكيل بديل **للتكوين الاجتماعي** باعتباره كلية معقدة إنّما موحّدة، وبالتالي تواجد الكُلّ الاجتماعي في أجزائه. وهكذا يتأثر أي تناقض بالتناقضات الأخرى التي تشكّل شروط وجوده ضمن البنية الكلية، مما يحدد نمط الغلبة والتعارض في سياق تاريخي معين.

غريغوري إليوت (Gregory Elliott)

قراءات:

Althusser, L. 1965 (1990): *For Marx*.

and Pontalis, J. -B. ،Laplanche, J. 1967 (1973): *The Language of Psycho -Analysis*.

P

نموذج علمي (Paradigm)

مصطلح أدخله توماس كون في فلسفة العلم، حيث يعني الالتزام المشترك من قبل أعضاء مجتمع علمي بشكل خاص من الممارسة العلمية. ولقد عمّم المصطلح، ضدّ نصيحة كون، كي يطبق على أي التزام نظري، أو فلسفي، أو أيديولوجي تقريباً.

أندرو بالسي (Andrew Belsey)

قراءات:

Kuhn, Thomas S. 1962 (1970): *The Structure of Scientific Revolutions.*

Lakatos, Imre, and Musgrave, Alan, eds 1970: *Criticism and the Growth of Knowledge.*

«تناقض ظاهري/ مناقضة» (Paradox)

مصطلح يشير إلى عبارة تحمل تناقضاً داخلياً ظاهرياً، ولكنها لدى التدقيق تتكشف عن حقيقة مهمة، كما في مقولة دون (Donne) عن الحب: "إن دخولك في هذه القيود هو الحرية" وفي قول ووردزوورث (Wordsworth): "الطفل أبو الرجل". ولطالما كانت المناقضة عنصراً قوياً في الأدب الغربي منذ مبدئه، ولكنها على وجه الخصوص اكتسبت شيوعاً واسعاً في الشعر "الفلسفي/ الميتافيزيقي" في أوائل القرن السابع عشر، وبهذا أصبحت إلى جانب التورية الساخرة (Irony) والغموض (Ambiguity)، من المصطلحات المركزية بالنسبة لمدرسة "النقد الجديد" (New Criticism)، التي انبنت نظرياتها على محاولة استخدام الشعراء الفلاسفة/ الميتافيزيقيين نموذجاً للشعر الجيد بأجمعه. وقد مضى كلينث بروكس (Cleanth Brooks) في ذلك إلى حدّ القول إنَّ "المناقضة هي اللغة الملائمة والمحتَّمة للتعبير الشعري".

انظر أيضاً المداخل: Ambiguity; Brooks, Cleanth; Irony; New Criticism.

قراءات:

Brooks, Cleanth 1947 (1968): *The Well-Wrought Urn.*

هفوة (Parapraxis)

في النظرية التحليلية النفسية تعتبر نوع من الفعل من مثل زلة اللسان الذي لا يحقق هدفه بل يستبدل، فسواه عن غير قصد واع [من مثل القول نحتفل بفقد رئيسنا بدلاً من فوز رئيسنا]. ويبرهن فرويد (Freud, 1901) (على أن الهفوات مثل الأعراض هي تكوينات من نوع التسوية ناتجة عن الصراع بين النوايا الواعية وبين المشاعر أو النزعات المكبوتة).

دايفد ماسي (David Macey)

قراءات:

Freud, Sigmund 1901a: *The Psychopathology of Everyday Life*.

Parole (انظر: النظام اللغوي/ الكلام الفردي).

بطريركية (Patriarchy)

تعني "البطريركية" حرفياً "حكم الأب". اكتسب المصطلح في الأوساط الأكاديمية، رواجاً نظرياً بين علماء الأنثروبولوجيا الذين استعملوه لوصف أي مجتمع يمتلك فيه ذكر كبير السن "الأب" سلطة مطلقة على كلّ الآخرين في المجتمع، بمن فيهم الذكور الأصغر سناً والتابعين من غير ذوي قرابة الدم. وفي بداية السبعينيّات، أصبح واحداً من المصطلحات المفتاحية في النظرية النسوية. إلا أن النسويات نزعن لاستعمال المصطلح ليس للدلالة على نمط معين من المجتمعات، وإنما للإشارة إلى المفهوم القائل إنّ السيطرة الذكورية تشكل مبدأ تنظيمياً كونياً في كلّ المجتمعات.

ومع أن البطريركية تتجلى فيها لا حصر له من الأشكال النوعية ثقافياً وتاريخياً، حيث أنَّ كلّ المجتمعات بطريركية بمعنى أنها منظمة مرتبياً ومنقسمة على أساس الجنس بحيث تكون النساء مقموعات في المؤسسات السياسية والاجتماعية؛ وأن المجتمعات تقسم العمل المنتج والتكاثر على أساس الجنس وتمارس التميز ضدّ النساء اقتصادياً؛ وأنها تفضل الرجال على النساء عموماً، بحيث تضمن للرجال مزيداً من الوصول غير المتبادل إلى موارد النساء المادية واللا مادية؛ وتثمّن الرجال والذكورة أعلى من تثمين النساء والأنوثة؛ وأن منظوماتها الخطابية الرمزية تركز على الذاتية الذكورية ووجهات نظرها وتقنّنها معيارياً بينها تستبعد المرأة باعتبارها "الآخر" المشَيء.

البطريركية هي المنظومة الكونية لسيطرة الذكر التي تهدف النسوية إلى إلغائها. لم يقتصر أمر مصطلح "البطريركية" على كونه جدّ مفيد في صياغة العلاقات بين ممارسات جنسانية [متعصبة على أساس الجنس] متباينة ظاهرياً، وإنها أوضحت النزاعات حول معنى المصطلح اختلافات بين المواقف النسوية مما شكّل وسيلة حيوية لدفع النظرية النسوية إلى الأمام.

اهتمت إشكالية نسوية مبكرة بمسألة أصل البطريركية، وخصوصاً فيها إذا كانت واقعة سيطرة الذكر الكونية العابرة للثقافات والتاريخ يمكن تفسيرها بشروط غير تلك التي توفرها الحتمية البيولوجية. وبكلمات أخرى، هل أن السيطرة الذكورية طبيعية وبالتالي لا مفرّ منها، أم أنها نتيجة بعض التطوّرات التاريخية في الثقافة، وبالتالي فهي تخضع للتدخل والتحويل؟

تقبل بعض النسويات من مثل شالاميث فايرستون (Shulamith Firestone) (1970) المقدمات المنطقية القائلة إنَّ "البيولوجيا ذاتها - أي التوالد - هي في أصل الثنائية" ما بين

ذكر وأنثى، وأن سيطرة الذكر لا طبيعية ولا مناص منها في آن معاً، وإنما لا يتم ذلك إلا تحت بعض الشروط المادية من مثل غياب نظام ضبط ولادات موثوق. جعلت التغيرات في هذه الشروط المادية من قبيل تطوير تقنيات تكاثر جديدة في القرن العشرين اعتقت النساء من دورهن البيولوجي بمثابة أمهات، الثورة النسوية أمراً ممكناً.

اتخذت نسويات أخريات مقاربة سيكولوجية لمشكلة الأصول، حيث وجدت أنه حين أصبحت عمليات الوالدية البيولوجية معروفة، وأصبحت الأبوة واقعة اجتماعية ذات دلالة، تطورت منظومات القرابة البطريركية كردٍّ على تحريم سفاح المحارم: أخضع الرجال النساء من أجل ضبط وتنظيم علاقاتهم الذاتية المتجانسة اجتماعياً، في الآن عينه الذي يضمنون فيه الوصول الجنسي إلى الإناث (Mitchell, 1974).

كما فحصت أخريات غيرهن السجلات الأحفورية بحثاً عن دليل على مجتمعات لا بطريركية، حيث وجدن أن أمومية عبادة - الآلهات ما قبل التاريخية تعرضت للإطاحة بها من قبل الذكور المحرومين (Stone, 1976). ومع أن الاهتمام بديانات الآلهات استمر بمثابة مرجعيّة للممارسات الاجتماعية لبعض التجمعات النسوية، وحتّى لبعض الوجوه البارزة خصوصاً على صعيد نظريات النسوية البيئية (Eeofeminism)، إلا أنه مع حلول الثمانينيّات، تضاءل الاهتمام الأكاديمي بما قبل البطريركية بشكل بَيِّنْ، حين ألقت ما **بعد البنيويات** المضادة للأسس ضلال الشكّ على المكانة الإبستيمولوجية لما زُعِمَ أنه سرديات كبرى، وأبطلت عموماً التساؤلات حول الأصول من أي نوع كانت. ولقد استمرت فقط بين الناقدات التحليليات النفسيات ما بعد اللاكانيات، وخصوصاً نصيرات الكتابة النسوية (ecriture feminine)، اللواتي أعدن صياغة ما قبل البطريركية باعتبارها حالة سيكولوجية فردية مرتبطة بمرحلة ما قبل الأوديب، أي قبل اندراج **الذات** في اللغة **والثقافة**، أي "قانون الأب".

كما تضمّنت إشكالية مبكرة أخرى أسئلة حول ما إذا كانت البطريركية، باعتبارها فئة مهيمنة من السيطرة الذكورية، قابلة للفصل تحليلياً عن أشكال سيطرة أخرى من مثل القمع العرقي، وأساليب الإنتاج الأخرى من مثل الرأسمالية، وإذا كان الأمر كذلك، فهل أن البطريركية هي أسلوب قمع النساء الأولي. جادلت نسويات راديكاليات من مثل كيت ميليت (1970) بأنّ التعصب الجنسي ليس مستقلاً تحليلياً فقط، وإنما هو أولي، إذ يمثل التقسيم السياسي الأصلي في المجتمع، كما يشكل نموذج كلّ التقسيمات الأخرى، بما فيها تلك القائمة على **العرق والطبقة**. بينما اعترضت النسويات الماركسيات عموماً على النزعات الإحيائية (التفسيرات البيولوجية) التي قالت بها نظريات النسوية الراديكالية في البطريركية، وادّعت بالمقابل أن السيطرة الذكورية، مع أنها قائمة بذاتها وبالتالي قابلة للعزل تحليلياً، إلا أنها ليست مستقلة عن تحليل التشكيل الطبقي والنضال. فالاستغلال البطريركي يعبر خطوط الطبقة إلا أن علاقات **النوع الاجتماعي (الجندر)** وتجارب النساء في التعرض للتعصب الجنسي تمر من خلال مواقعهن النوعية في أسلوب الإنتاج الاقتصادي (Barrett, 1980).

اختلف الماركسيون حول ما إذا كانت السيطرة الذكورية أولية: فجادل بعضهم بأنّ بعض أشكال السيطرة الذكورية قد وجدت في كلّ أساليب الإنتاج الاقتصادي؛ وادّعى آخرون أنّ المساواة العامة ما بين الرجال

والنساء ضمن الطبقات الاقتصادية في أوروبا ما قبل الرأسمالية، وأشارت بالمقابل إلى صدارة الطبقة. انتقدت النسويات السوداء ونساء ملوّنات أخريات مصطلح **"البطريركية"**، لأنه يتضمن أن كلّ النساء يشكلن طبقة جنسية موحّدة، ومفردة وأنهن كلهن مقموعات من قبل الرجال على قدم المساواة. تمحو نظريات البطريركية الموضوعة من قبل البيض الفروق بين النساء، وتُخَلِّل الفروق العرقية الإثنية للفئات الجنسية بحيث إنّ بعض النساء لديهن سلطة هائلة على بعض الرجال، ويشكلن فاعلات مذهلات في قمع نساء أخريات (Carby, 1987). أواخر الثمانينيّات انضمّ إلى هذه الانتقادات منظرو ما بعد الاستعمار من قبل غاتاري سيفاك (1987)، ممن جادلوا بأنّ الانتماء الوطني يمثل محوراً مهماً من محاور الفروق على غرار العرق، والطبقة، والإثنية.

وفي الآن عينه مارست كلّ من الصياغات اليسارية واليمينية للنظرية ما بعد البنيوية كذلك، ضغطاً على النسويات للتساؤل حول ما إذا كان الفهم المنتظم للاجتماعي مثل ذلك الفهم الذي يندرج تحت مصطلح "البطريركية"، مشروعاً أم غير مشروع، ومفيداً أم لا جدوى منه. فهل أن البطريركية هي كلية مهيمنة توجد في الواقع أم أنه يمكن فهم الاجتماعي فقط بشكل أدق وأكثر جدوى من خلال مرجعيات أكثر تحديداً؟ فمنذ السبعينيّات اعترضت بعض النسويات على النطاق الواسع الذي تتضمنه نظريات البطريركية. اقترحت غاييل روبن (Gayle Rubin) (1975)، بأنّه يتعين على النسويات التمسّك بالتعريف الأنثروبولوجي الأسبق والأكثر نوعية، بغية تجنب الخلط ما بين "البطريركية" وبين منظومات الجنس - الجندر. وجادلت باريت بأنّ بعض التشييدات الأيديولوجية للعلاقات "المسندة" إلى النموذج المعرفي... الخاص بعلاقة الأب - الابنة [مثل] محاولات الآباء البورجوازيين المرضية الإصرار على تبعية بناتهم لهم... تمثل أيضاً استعمالاً مشروعاً للمصطلح" (1980, p. 15). في الثمانينيّات رفضت النسويات المتأثرات **بفوكو** اندراج فكرة سلطة في مصطلح "البطريركية"، باعتبارها سلطة مركزية وقمعية في المقام الأوّل، قانونية الطابع في عملياتها، حيث وجدن، بدلاً من ذلك، أنه من الأكثر فائدة فهم الاجتماعي بمثابة لحمة من العلاقات المتموضعة والمتشربة بالسلطة، "حيث هناك ما لا يحصى من نقاط المجابهة [و] بؤر عدم الاستقرار، تتضمن كلّ منها أخطارها الخاصة بها من الصراع، أو النضالات" (فوكو، **السلطة والمعرفة**).

خلال الثمانينيّات، جادلت نظريات النسويات الفوكولية (أتباع فوكو) بأنّ الممارسة النسوية ممكنة فقط على مستويات المجتمع المصغّرة حيث تتحرك السلطة؛ واستبعدت بذلك مسألة البنية الاجتماعية ذات المدى الواسع. نزعت مثل هكذا صياغات ما بعد حداثية، وتحديداً تلك المتأثرة منها أيضاً **بالتفكيك**، نزعت إلى توكيد نصية العالم الاجتماعي، أي تلك العمليات التي تُنْتِجُ الذاتيات والهويات البشرية خطابياً من خلالها. وبناء عليه، قدمن برنامجاً سياسياً تتمثل فيه الأولوية الأولى في زعزعة العلاقات التي تفرض المعيارية والقوالب الكلية ما بين الدال والمدلول، أي بين الذوات وهوياتها من خلال ممارسات كتابية تخرب الوضع القائم. أواخر الثمانينيّات أصبحت الشقة ما بين المنظرات النسويات الأكاديميات وجماهيرهن الشعبيات أبعد من أي وقت مضى؛ إذ لم يقتصر الأمر على أن معظم الناشطات وجدن الكتابات الأكاديمية النظرية بعيدة المنال، وإنما كذلك بدت العديد من الممارسات السياسية

التي أشادت بها الأكاديميات من مثل المحاكاة الساخرة، والمسوخ، والتقليد المبخس نافلة ولا تناسب المقام؛ ففي الحقيقة بدت "ما بعد الحداثة العابثة (المصطلح هو من وضع تيريسا إيبرت (Teresa Ebert)) تهدم كلّ من "السياسات" و"النسوية" معاً.

أواخر الثمانينيّات وأوائل التسعينيّات، حاولت مجموعة مثيرة للاهتمام من المنظرات النسويات من ضمنهن تيريسا إيبرت، نورما آلاركون (Norma Alarcon)، إيفلين بروكس–هيغنبوتام (Evelyn Brooks-Higgenbotham)، دونّا هاراواي (Donna Haraway)، وشاندرا ساندوفال (Chandra Sandoval)، أن تتجاوزن هذا المأزق من خلال إعادة كتابة نظريات ما بعد الحداثة بصيغ مفهومة، وتسمح من جديد بتحليل البنى الاجتماعية الموسعة، أي "الكليات" الشاملة من مثل البطريركية، العرقية والرأسمالية. لا تحط "مقاومة ما بعد الحداثة" التي نتجت عن مجهوداتهن من قدر التفكيك، إذ رأين فيه تدخلاً ضرورياً في السياسات الثقافية البطريركية، وإنما هو غير كافٍ بحدّ ذاته لإنجاز مشروع النسوية التحريري. وبدلاً من ذلك، تمثلت المهام الكبرى في التسعينيّات في إعادة صياغة استبصارات ما بعد الحداثة العابثة في نظرية في اللغة تقرر أن الدلالة هي نتاج النضال الاجتماعي وكذلك في تنظير تموضعات "النساء" المتباينة إلى حدّ بعيد، وخصوصاً أن ذلك التموضع يعطي شكلاً لممارسات اجتماعية من قبيل تقسيم العمل المتزايد الاختصاص في الرأسمالية عابرة الدول، التكوين العرقي، وتكوين دول الاستعمار وما بعد الاستعمار.

انظر كذلك تفكيك؛ الجوهرانية؛ النقد النسوي؛ فوكو، ميشال ما بعد البنيوية.

غلينيس كار (Glynis Carr)

قراءات:

Barrett, Michèle 1980: *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis.*

Carby, Hazek 1987: *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist.*

Ebert,Teresa 1991: "The "difference" of Postmodern Feminism".

------- 1993: "Ludic Feminism, The Body, Performance, and labor: Bringing Materialism Back into Feminist Cultural Studies".

Firestone, Shulamith 1970 (1971): *The Dialectic of Sex.*

Millett, kate 1970: *Sexual Politics.*

Mitchell, Juliet 1974: *Psychoanalysis and Feminism.*

Rubin, Gayle 1975: "The traffic in Women".

Spivak, Gayatri 1987a: *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics.*

Stone, Merlin 1976: *When God Was a Woman.*

"النقد الآبائي" (Patristic Criticism)

يشير مصطلح "آبائي" (Patristic) إلى آباء الكنيسة المسيحية الأولى – القديس آمبروز (Ambrose) (حوالي 97–339) والقديس جيروم (Jerome) (حوالي

347- 420/419) والقديس أوغسطين (Augustine) (354-430) وغريغوري الأكبر (Gregory the Great) (حوالي 540-604) في الكنيسة اللاتينية؛ وبازيل الأكبر (Basil the Great) (حوالي 330-379) وغريغوري من نازيانزوس (Gregory of Nazianzus) (حوالي 329- حوالي 390) وأثاناسيوس (Athanasius) (حوالي 293-373) ويوحنا كريسوستوم (John Chrysostom) (347-407) في الكنيسة الشرقية - وتعليقاتهم اللاهوتية، إضافةً إلى أعمال رجال كهنوت آخرين من القرن الثاني إلى القرن السابع أو الثامن الميلادي. وقد شهدت هذه الفترة سبعة مجامع عامة للكنيسة الكاثوليكية العامة؛ وتطويراً لعقيدة كهنوتية قويمة معترف بها؛ إضافةً إلى كتابات آبائية واسعة المدى في دعم العقيدة المسيحية القويمة في الثقافة الغربية. وقد جرى نشر طبعات نقدية ممتازة من هذه التعليقات، شملت أيضاً كتابات من آباء كهنة عاشوا بين القرن الثامن وأوائل القرن السادس عشر، في مجلدات ضخمة في مجموعة الكَتَبَة الكهنة اللاتين (Corpus Scriptorum Eccelesiasticorum Latinorum) (CSEL) وفي مجموعة الكتبة المسيحيين، السلسلة اللاتينية (Corpus Christianorum, Series Latina) (CCSL) والسلسلة الإغريقية (Series Graeca) (CCSG).

في السنوات التي تلت وفاة المسيح، قام القديس بولس فعلياً بإطلاق الطرق التبولوجية[19] (Typological) والرمزية في تفسير الأناجيل، عندما وفّق في رسائله بين التقاليد اليهودية وأفكار العهد القديم وبين نصوص العهد الجديد. وفي طريقة بولس التصويرية أو التبولوجية، نجد الأشخاص المهمين والأحداث المهمة في العهد القديم يجري تقديمها على أنها "أنماط" تشكّل تصويراً مسبقاً لأشخاص وأحداث في العهد الجديد. فكان يُنظر إلى آدم على أنه تصوير مُسبق، أو "نمط" للمسيح: فكما أدخل آدم الخطيئة إلى العالم، وكل البشر الذين تبعوه كانوا يولدون خطاة، كذلك أدخل المسيح النعمة والخلاص في حياة كلّ البشر (Romans 5: 12-21). ونجد نموذجاً صالحاً يمثل طريقة بولس الرمزية في توفيقه بين ميثاق الشريعة في العهد القديم وميثاق الخلاص الروحي في العهد الجديد في تعليقه على ولادة ابني إبراهيم، إسماعيل وإسحق - الأوّل من الأَمَة هَاجَر والثاني من زوجته سارة (Galatians 4:21-31). ويقول بولس بأنَّ هاجر تمثل "جبل سيناء في العربية يقابل أورشليم الحاضرة فإنها مستعبدة مع بنيها"؛ أما سارة فهي تمثل أورشليم السماوية الجديدة العليا وتمثل موعد الله في الخلاص الروحي من الخطيئة القادم من إسحق ونسله من خلال أسفار العهد القديم المتتالية المتحقق في أناجيل يسوع المسيح. وكان بولس (والمفسرون الذين أتوا بعده) يرى أن العهد القديم كتابٌ منزل من عند الله وأن هذا الكتاب يحوي نبوءات تنطوي على عناصر خطّة الله الأبدية للجنس البشري مستورةً بتعابير رمزية، وأن حقائق هذا الكتاب وموعده تحققت في حياة يسوع وتعاليمه في العهد الجديد.

وكأن من مهمة المفسّرين الأوائل في الكنيسة تطوير التحليل الآبائي وتطوير المنهجية لإيصالها إلى تفسير أكثر شمولاً وتفصيلاً لمواد الكتاب المقدس. وكان العالِم المسيحي الشرقي أوريغين (Origen) (حوالي

(19) التبولوجية هي عقيدة تتعلّق بالأصناف اللاهوتية، وهي ترى خاصةً أن الأشياء في المعتقد المسيحي مصوّرة مسبقاً أو مرموز إليها في العهد القديم (المترجم).

185- حوالي 254)، في متابعته لخُطى المنهجية المعاصرة المتّبعة في مدارس الإسكندرية في تأويل الأساطير الإغريقية وأعمال هوميروس على نحو رمزي، كان قد تقبَّل إلى حدّ ما المعنى الحرفي للنصوص المقدسة، ولكنه حاجج بأنّه يمكن العثور على معانٍ أعمق في اكتشاف مغازيها الأخلاقية والروحية. وقد تبنّى الطريقة الرمزية وطورها كلٌّ من آمبروز أسقف ميلانو وأوغسطين أسقف هيبو (مدينة عنابا في الجزائر حالياً). وكانت للشروح الآبائية أهمية هائلة في عصرها، كما كان لها تأثير ضخم في القرون التي تلت. وبحلول القرن الثاني عشر، كانت المنهجية قد طُوِّرت وحُسِّنت حتّى بلغت أقصى ما يميزها من أسلوب في العبارة في "المعنى الرباعي لتأويل النصوص المقدسة"؛ وقد استخدمها القديس توما الأكويني (1274-1225) وآخرون كُثُر في زمانه في تآليفهم حول قضايا اللاهوت والفلسفة والأخلاق.

وكان المعنى الأوّل من المعاني الرباعية، وهو المعنى الحرفي أو التاريخي، موضوعاً ملائماً للدراسة العلمية بنظر توما. فقد كانت "الحروف" (Litterae) يُنظر إليها على أنها الأوعية التي تحفظ المعاني الثلاثة الأخرى، المعاني المهمة الروحية أساساً. وكان الحرْفي يتميز بمعانيه التاريخية أو المادية/ الجسدية، وبعبارة أخرى، المعاني الأرضية أو الدنيوية للنصّ، وليس المعاني العُلوية أو القُدْسية له. وكانت المعاني الثلاثة الأخرى تحمل مضامين روحية: المعنى الأخلاقي (ومنه يُستخلص السلوك الأخلاقي المناسب)؛ والرمزي أو التيبولوجي أو التصويري، والمعنى الباطني اللَدُنّي (وفيه تتصل إشارات الكتاب المقدس بعلم الآخرة المسيحي الذي يتناول الأحداث التي تقع في يوم الدينونة أو في مصير الأفراد في الحياة الآخرة). ونجد استخداماً أدبياً كلاسيكياً لا تواراتي لهذه المنهجية في اقتراح دانتي (Dante) (1321-1265) في رسالته إلى كان غراندي ديللا سكالا (Granda della Scalla) (حوالي 1318)، حيث يصف الشاعر بوضوح كيف ينبغي استخدام المعاني الرباعية للنصوص المقدسة في تأويل قصيدته الكوميديا الإلهية (Divina Commedia) (حوالي 1321-1307). خلال حقبة آباء الكنيسة الأوائل، وخلال القرون الوسطى، وفي أوائل القرن السادس عشر، كان علم التأويل هذا، أو منهجية تأويل الكتاب المقدس، غالباً ما تتغير بحسب مصالح/ اهتمامات المفسِّر الذي يقوم بالتأويل. وطبعاً كان بعض المفسرين يشدّدون على مستوى ما أو آخر من المستويات الأربعة على حساب المستويات الأخرى، بينما كان آخرون يستخدمون اثنين أو أكثر من هذه المستويات بالتزامن. وبمقدار ما كان يعتبر كتاباً مقدساً، كان هناك من يحاجج بأنّ التأويل بالمعنى الحرفي هو الأكثر استحقاقاً للشرعية (أو أنه التأويل الوحيد المسموح به) بما أن هذه النصوص منزلة من عند الله الذي يتكلم من خلالها إلى الجنس البشري، وهو دوماً يقول ما يريد قوله. ومع ذلك، فإن الكمية الكبيرة من التفاسير التي قدمت والتي ارتبطت بالتفاسير الآبائية كانت تتبع منهجية الفَصْل بين المعنى الحرفي (Littera)، أو المعنى الظاهر للنصّ وبين المعنى الباطن (Sententia)، أو المعاني الروحية والعقدية، والتعليق على ذلك.

ولطالما كانت الكتابات في التراث التأويلي ذات أهمية بالنسبة للعلماء في حقول التاريخ واللاهوت والفلسفة في محاولاتهم للبحث ولتفهُّم طريقة التفكير والمعتقدات التي كانت تتخلل العالم المسيحي في أوائل عهد المسيحية وكانت بذلك ذات تأثير في عصر القرون الوسطى الذي تلى برمته. كما يمكن أن نلمس قوة تأثير التراث الآبائي المستمر على

الفكر الغربي في استخدام العناصر التبولوجية والرمزية في أعمال كتّاب ينتمون إلى العصور التي تلت القرون الوسطى من مثل جورج هيربرت (George Herbert) وإدموند سبنسر (Edmund Spenser) ووليام بلايك (William Blake) وناثانيل هوثورن (Nathaniel Hawthorne). كما أننا نجد أعمالاً لبعض نقاد النصوص وعلماء الاشتقاق ودارسي علوم الكتاب المقدس ومؤرخي الفنون عبر العصور تحتوي دراسات لنصوص الآباء الأوائل وبحثاً فيها.

إلا أن هناك اتجاهاً جديداً في تراث التأويل الآبائي ظهر في أوائل خمسينيات القرن العشرين على يد عدد من النقاد الأدبيين، مثل العالم الأميركي د. و. روبرتسون (D. W. Robertson)، عندما طرح هؤلاء النقاد مقولة أن الكثير من الشعر العلماني في العصور الوسطى أتى على خلفية الفكر الآبائي، وأنه يتعين أخذ ذلك في الاعتبار عند محاولة تحليل النصوص الأدبية القروسطية. إلا أن هذه المقاربة واجهت اعتراضات شديدة من قِبل نقاد آخرين، مثل إ. تالبوت دونالدسون (E. Talbot Donaldson)، الذي كان يحاجج بأنَّ هناك على الأقل فرضيّتَيْن موضع شك تقفان خلف هذه المنهجية: (1) أنه لم يحصل تغيير في المعتقد الأساسي القويم منذ عهد الآباء الأوائل وحتّى زمن الأكويني، و(2) أن التأويلات والمراجع الواردة في كتابات الآباء كانت بين يدي الكتاب العلمانيين وأنه كان هناك احتمال راجح بأنَّ هذه الكتابات كانت مفهومة لدى من يقرأها.

إلا أن روبرتسون وآخرين كانوا يحاججون، وكان لهم نصيب وافر من النجاح في ذلك، بأنَّ الإلماعات واقتباسات الكتاب المقدس الجلية كانت تنقل تراثاً فكرياً كان من الممكن التعرف عليه منذ عهد الآباء إلى زمن القرون الوسطى، وأن تراث التفسير الآبائي نفسه كان يقدم دليلاً واسعاً من التعليقات كما كان يقدم خلفية فكرية ممتازة لتفهم الترابطات وتداعيات الكتاب المقدس والمواضيع المتكررة في الأدب العلماني. فلم يكن من المطلوب قراءة تشوسر (Chaucer) وسواه من الكتاب العلمانيين على أنهم مفسِّرون يقدمون تفسيراً رزيناً للتوراة المقبولة المتداولة، وإنما على أنهم فنانون يستخدمون إشارات الكتاب المقدس وعناصر التراث المسيحي بطرق جديدة موحية. يضاف إلى ذلك، إن هؤلاء الكُتّاب، لكي يكونوا مفهومين عند قرائهم الذين كانوا بمعظمهم من المثقفين من طبقة النبلاء، لم يكونوا محتاجين إلى جسم من المعرفة المنهجية الواسعة حول الكتابات التأويلية الواسعة في ما يتعلق بالفكر الآبائي، بل لم يكونوا يحتاجون إلا إلى فهم المبادئ والتأويلات المهمة، وقصص الكتاب المقدس والصور الرمزية التي كانت متفشية في الفكر الاجتماعي القروسطي. إلا أن بعض الكتاب، مثل تشوسر، كان لديهم ثقافة واسعة في المسائل الكهنوتية مثل بويثيوس (Boethius) (5–525 / 470).

وكان عنصر الحب الظاهر في الأدب القروسطي العلماني، وخاصة الحب الشهواني (Cupiditas) الذي ساد في علاقات الغرام في البلاط – على سبيل المثال ما نجده في ترويلوس وكريسيدا (Troilus and Cressida) لجيفري تشوسر (Geoffrey Chaucer) أو في بيرسيفال (Percival) لكريتيان دوترويس – كان يوضع هناك لتأمين فُسحة من التفريج الهازل في مواجهة (وإن كان أحياناً مصطلِحاً مع) التعاليم الكنسية في ما يتعلق بالمحبة المسيحية الشاملة (Caritas). ويقدم روبرت كاسك (Robert Kaske) تفسيراً بارعاً باستخدام هذه الطريقة في الحديث عن الإحباط الذي يصيب اشتهاء أبسولون وعن مغامراته

الفاشلة في مطاردة أليسون في عمل تشوسر "قصة الطحَّان" (انظر Bethurum, 1961, pp. 52-60). ويظهر كاسك كيف أن العلم بالتعليقات الواردة في تفاسير الآباء عن نشيد الإنشاد (سليمان) (*Song of Solomon*) يدعم العنصر الهزلي/ الكوميدي في قصة تشوسر بإظهار التضاد بين الحب الجسدي لأبسولون وأليسون وبين ما وجده المفسرون في العلاقة بين المحبين في نشيد الإنشاد.

وفي خلال خمسينيات وستينيات القرن العشرين، لقيت أعمال بعض نقاد الأدب مثل روبرتسون وكاسك وبرنارد هاب (Bernard Huppe) في تفسير نصوص من خلال دراسة التفاسير الآبائية لقيت اهتماماً إيجابياً ملحوظاً في أوساط العلماء، وكان لها أثر مستمر على تدريس أدب القرون الوسطى في المدرسة حتّى يومنا الحاضر. ولكن، مع مجيء النقد ما بعد الحداثوي في خلال خمسينيات وستينيات القرن العشرين، فإن التحليل الآبائي (بانبنائه على فرضية قائمة على حقيقة الكتاب المقدس المنزلة من عند الله) جرت إزاحته عن المكانة البارزة في العلوم الأدبية.

انظر أيضاً المدخلين: Biblical Studies; Hermeneutics.

قراءات:

Aurbach, Erich 1959: "Figura".

Benthurum, Dorothy, ed. 1961 "Patristic Exegesis in the Criticism of Medieval Literature".

Lampe, G. W. H., ed. 1969: *The Cambridge History of the Bible. Volume II. The West from the Fathers to the Reformation.*

Lubac, Henri de 1959-64: *Exegese mediéval, Les quatre sens de l'écriture.*

Smalley, Beryl 1984: *The Study of the Bible in the Middle Ages.*

بيشو، ميشال (Pêcheux, Michel)

ميشال بيشو (1938-1983) فيلسوف ولغوي فرنسي. وتلميذ لألتوسير، قامبيشو ببحثه تحت علامة "التحالف الثلاثي" (1975, p. 211) بين الماركسية والتحليل النفسي عند لاكان (Lacan) والألسنيات عند سوسور (Saussure). انتقد بيشو النماذج الموجودة [وبخاصة نماذج تشومسكي (Chomsky)]، وناقش لصالح تحليل اللغة كممارسة اجتماعية، أو كخطاب مختلط مع الأيديولوجيا. وفي مجال سعيه للتغلّب على صعوبات نظرية ألتوسير، اقترح بيشو ثلاث آليات يمكن بها إنشاء الذوات، وهي: "التعيين المطابق" (Identification)، و"نقيض التعيين المطابق" (Counteridentification)، و"إلغاء التعيين المطابق" (Disidentification).

قراءات:

MacCabe, C. 1979: "On discourse".

MacDonell, D. 1986: *Theories of Discourse.*

Pêcheux, M. 1975 (1982): *Language, Semantics and Ideology.*

Woods, R. 1977: "Discourse Analysis: the work of Michel Pêcheux".

بيرس، تشارلز ساندرز (Peirce, Charles Sanders)

تشارلز ساندرز بيرس (1839-1914) فيلسوف أميركي. وبوصفه مؤسساً لنظرية علاقات (Semiotics) وللفلسفة البراغماتية

يعتبر بيرس، وبحقّ، أحد أهم الفلاسفة الأميركيين وواحداً من أهم المجدّدين بينهم. كما أنه أيضاً أحد أكثر المهملين، ويعود ذلك جزئياً، إلى عدم قدرته على حلّ مسائل الشروط المنافسة للتأليف المهني والشعبي. فلغته التقنية وحججه القوية أفقداه ذلك النوع من جمهور المستمعين الذي تمكّن إيمرسون (Emerson) وجيمس (James) وديوي (Dewey) من جذبه. كما إنَّ إخفاقه في نشر كتاب أساسي- على الرغم من أوراقه، ومحاضراته، ورسائله ومقالاته الرائعة والمبعثرة، حرمه من الاعتراف المهني المناسب له أيضاً. ففي الهامش، ورد في مقالته الأولى عن البراغماتية طرح السؤال: "ما العمل لتكون أفكارنا واضحة؟" أو أجاب عليه بالقول: "لنفكر بما تكون النتائج، النتائج التي لها صلات عملية، والتي نتصور أن يكون موضوع تصورنا حائزاً عليها. عندئذٍ، سيكون إدراكنا لتلك النتائج هو كلّ مفهومنا للشيء (Peirce, 1958, p. 181)". وإذا طبّقنا مبدأ البراغماتية الجذري هذا على أعمال بيرس، فسيكون من الملائم أن يُحتفى به بسبب نتائج تغطي، وبشكل واسع، موضوعات ظلت ذات قيمة حاسمة للفلسفة المعاصرة، مثل: الدور التأسيسي للمنطق، وتاريخ وفلسفة العلم، والبراغماتية، والسميوطيقا (Semiotics) والإبستيمولوجيا. وقد كان لعمله الرائد في السميوطيقا أعظم الأهمية التي لا تزال باقية للنظرية الثقافية النقدية. والواقع هو أن كليفورد غيرتز (Clifford Geertz) أثبت أن الثقافة هي، بصورة رئيسيّة، تصوّر سميوطيقي.

مقالة بيرس التي عنوانها: "بعض نتائج متصورات أربعة" عرضت جوهر نظرية في العلامة. فقد ناقش قائلاً، مع أن كلّ شيء يظهر للوعي، هو "تجلٍّ ظواهري لنفوسنا"، فإن ذلك لا يمنع إمكانية وجود ظاهرة لشيء خارجنا. ففي لحظة تفكيرنا تبدو علاقة لأنفسنا. والعلاقة لها مراجع ثلاثة، هي: (i) تشير إلى فكر ما يؤولها، (ii) تشير إلى شيء ما يعتقد بأنّه معادل، (iii) تشير إلى ناحية تربطها بالشيء الذي هو موضوعها. ولما لم تكن العلامة متطابقة مع ما تشير إليه، فلا بدّ من أن يكون لها بعض الخواص الفريدة الخاصة بها. فهناك، أولاً، الوظيفة التمثيلية التي تجعلها تمثيلية، ثانياً، التطبيق الدلالي، أو الرابطة الواقعية التي تدخل فكرة في علاقة مع فكرة أخرى، وثالثاً، هناك الصفة المادية، أو كيف تشعر، وهذا ما يعطي الفكرة صفتها (Peirce, 1868, p. 56). ومن المعروف عن بيرس أن أكثر شرحه لهذه النظرية السميوطيقية صفاءً كان في رسالته المؤرخة في 12 تشرين الأول/ أكتوبر 1904 (Peirce, 1958, pp. 381-391) والتي بعث بها إلى الليدي فيولا ولبي (Lady Viola Welby)، مؤلّفة: ما هو المعنى؟ وليس بالأمر العرضي- أو بالأمر الذي كلّف سمعته غالياً - القول بأنَّ بيرس كان له روابط مهمة بالتطوّرات الأولى للحركة النسوية في أميركا عبر زوجته الأولى التي طلّقها. لقد كان بيرس، وبشكل دائم، مفكراً أولياً، بمعنى أنه كان منفياً حتّى في وسط عالم نيو إنجلاند (New England) الأكاديمي الذي ولد فيه. ومات فقيراً، وباعت أرملته أوراقه- وكان معظمها، في ذات الزمن، غير منشور لجامعة هارفارد (Harvard University) مقابل مبلغ 500$، بعد أنْ تجاهل الرئيس إليوت (Eliot) وأمناء الجامعة حتّى التماسات وليام جيمس لصالحه. وبعد وفاة بيرس بسنة، تمّ نشر طبعة *Saussure's Cours de linguistqiue générale* التي عملت على استمرار كسوف إسهام الفيلسوف الأميركي الفريد في السميوطيقا.

قراءات:

Eco, Umberto 1979: *A Theory of Semiotics.*

Hawkes, Terence 1977 (1989): *Structuralism and Semiotics.*

Hookway, Christopher 1985: *Peirce.*

Peirce, Charles S. 1868 (1958): "*Some of Consequences of Four Incapacities*".

------ 1958: *Selected Writings.*

مايكل باين (Michael Payne)

نزعة المركزية القضيبية في التفسير (Phallogocentrism)

إنها تكثيف لكلّ من تعبير "المركزية القضيبية" (Phallocentrism) والمركزية الشعاراتية[20] (Logocentrism) التي نحتها في الأصل دريدا (1967، 1980) والتي عرفت انتشاراً واسعاً على يد النقاد التفكيكيين احتجاجاً على تفضيل الشعارات (Logos) كمستقر للحقيقة، وكذلك من قبل النقاد النسويين للبطركية، وخصوصاً للصدارة المعطاة للقضيب من قبل لاكان.

(20) هو مصطلح صاغه الفيلسوف الألماني لودفيغ كلجز (Ludwig Klages) في عشرينيّات القرن العشرين، وهو يشير إلى التقليد العلمي الغربي والفلسفي الذي يعتبر الكلمات واللغة تعبير أساسي عن الواقع الخارجي. وإن الشعارات تحمل بصورة متفوقة معرفة وأن هناك الكائن الأصلي غير القابل للاختزال. لذا يرى الفلاسفة بالمصطلح أنه وجود يمسك بالضرورات الوسيطية العالمية. ووفقاً لمفهوم هذا المصطلح فإن الشعارات هي تمثيل مثالي لنموذج المثالية الأفلاطونية (المراجع).

دايفد ماسي (David Macey)

قراءات:

Derrida, Jacques 1967a: *Of Grammatology.*

------ 1980: *The post Card; From Socrates to Freud and Beyond.*

قضيب (Phallus)

نادراً ما استخدم هذا المصطلح من قبل فرويد الذي استعمله عادة للدلالة على الرمز القديم (Phallic) للقوة المهيمنة (Freud 1910, p. 125, 1918, p. 204). ويشيع عند فرويد استعمال الصفة "قضيبي" أما الصيغة الاسمية فهي ببساطة مرادفة للعضو الذكري (Freud, 1923).

ومع أن فرويد يشير بانتظام (1905) إلى مرحلة قضيبية في النمو حيث تقوم الفروق بين الجنسين في نظر الطفل على التمييز ما بين البنت (المخصية) والصبي (غير المخصي)، فإن فرويد لم يطوّر أي مفهوم خاص بالقضيب بحدّ ذاته. أما في **التحليل النفسي اللاكاني** فيستخدم «القضيب» للتأكيد على القيمة الرمزية التي يتخذها العضو البيولوجي في العلاقات بين الذاتية، وخلال العبور إلى الرمزي. وأما بالنسبة إلى بعض النسويات فإن نظرية القضيب تقدّم وسيلة لتلافي بقايا النزعة البيولوجية عند فرويد، وصولاً إلى بناء نظرية في الفروق الجنسية تركز أكثر على العوامل الثقافية والرمزية (Mitchell, 1974).

طوّر لاكان مفهومه عن القضيب أولاً في كتاباته في الخمسينيّات. ففي سمينار العام 1956 عن الذهان (Lacan, 1981) اعتبر القضيب عنصر الوساطة في عقدة الخصاء، أي موضوعاً خيالياً يقبل الطفل في النهاية بأنّه ضمن ملكية الأب.

يبدأ لاكان في الحديث عن القضيب باعتباره دالاً مفضلاً يحدده فصل الرغبة والعقل، في الورقة المهمة حول معنى القضيب (Lacan, 1981). القضيب هو أمن هذا المنظور الجديد، موضوع رغبة الأم حيث يحاول الطفل التماثل مع هذا الموضوع كي يشبع كلاً من رغبة الأم، ورغبته هو فيها. إلا أن القضيب هو دال أو رمز (هناك بعض اللبس حول هذه النقطة عند لاكان كما في أعمال تابعيه)، ولا يمكن للطفل أن يكون ذلك الدال. ذلك أن دخول الطفل في الرمزي هو ما سيتيح له الإقرار بأنّ القضيب ليس خاصية فرد ما، وإنما هو دال التميّز الجنسي ذاته. إن هذا التمفصل ما بين الرغبة، والنقص، واللغة هو ما عرّض لاكان للاتّهام بنزعة المركزية القضيبية في التفسير (Phallogocation).

وتتمثل واحدة من أكثر أوجه الحجج إثارة للبلبلة الفكرية حول مكانة القضيب، في أن لاكان وتابعيه يؤكّدون على أن التمييز ما بين القضيب والعضو الذكري يتعيّن العثور عليها عند فرويد، وهم في ذلك يستندون على الترجمات الفرنسية التي تقدّم هكذا تمييز غير موجود لا في النصوص الألمانية ولا الإنجليزية. وعليه فإنّه يجب النظر بعين الريبة إلى محاولة ردّ التمييز ما بين القضيب والعضو الذكري إلى أعمال فرويد.

دايفد ماسي (David Macey)

قراءات:

Freud, Sigmund 1905a: "Three Eessays on the Theory of Sexuality".

------ 1910c: *Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood.*

------ 1918: "The Taboo of Virginity".

---- 1923b: "The Iinfantile Genital Organization: an Interpolation into the Theory of Sexuality".

Lacan, Jacques 1958: "The meaning of the phallus".

Mitchell, Juliet 1974: *Psychoanalysis and Feminism.*

"التواصل الكَلِمي الاجتماعي" (Phatic Communication)

نوع من التواصل بالكلام يعني ضمناً وجود استعداد/ قبول للانخراط في حديث، وهو مصطلح صاغه رومان جاكوبسون (Roman Jakobson). ولا تحتاج العبارة التواصلية من هذا النوع لأن تحمل أي معنى في ذاتها. بل هي تتألف من عبارات مقبولة ثقافياً تشير ببساطة إلى استعداد للصداقة، كما نجد في الحديث عن الطقس في بعض البلدان.

قراءات:

Eagleton, Terry 1983 (1985): *Literary Theory: An Introduction.*

Hawkes, Terence 1977: *Structuralism and Semiotics.*

الاختزال الفنومينولوجي

(Phenomenogical Reduction)

الاختزال الفنومينولوجي اسم آخر لطريقة "الحصر والتعليق" (Bracketing) التي طبّقها هوسرل في فلسفته الفنومينولوجية. وقد وظّف الاسم ليمثل ثلاثة إجراءات مختلفة: في كلّ حالة، هناك شيء "يحصر ويعلّق" وشيء "يبقى". **أولاً**، هناك الاختزال الذي يخص الصور البصرية السابقة والواضحة (Eidetic). وفي هذه الحالة "يحصر ويعلق"

الإنسان وجود صنف من الأشياء ومظاهرها المتغيرة، والهدف من ذلك إبراز المظاهر الثابتة أو الصورة كباقٍ. **ثانياً**، "الاختزال الفنومينولوجي النفسي": وفي هذه الحالة "يحصر ويعلق" الإنسان مسألة وجود أو عدم وجود الشيء بفعلٍ قصدي (مثل الإدراك الحسي أو الاعتقاد)، ويكون الباقي هو الشيء - كما - قصد (أي كما كان الاعتقاد به أو إدراكه الحسي) بوصفه المتضايف مع الفعل القصدي أو ما يدعى تقنياً التضايف ما بين الدلالة والفكرة (Noema-Nosis). **ثالثاً**، الاختزال المتسامي (أو Epoché): وبه يحصر ويعلّق الإنسان المعتقد الأساسي في العالم بحيث يظهر الوعي بأنّه المصدر المانح للمعنى المتسامي والمؤلّف للعالم.

ج. ن. موهانتي (J. N. Mohanty)

الفنومينولوجيا (Phenomenology)

الفنومينولوجيا حركة فلسفية نشأت في القرن العشرين، وتميّزت بتركيزها على أشكال وصفية للخبرة تكشف عن «المعاني» التي لها عند البشر قبل التأويل النظري لها. وكان للفنومينولوجيا وقعٌ قوي على النقد الأدبي والثقافي، كليهما.

أول ما سُكَّ مصطلح «الفنومينولوجيا» في القرن الثامن عشر للإشارة إلى «نظرية الوهم»، لكن معناه سريعاً ما توسَّع، وأصل المصطلح مشتق من الكلمة اليونانية التي تعني «المظهر». وعند الفيلسوف كَنْت، عنت الفنومينولوجيا البحث في الظواهر التي عنى بها أشياء الخبرة الواقعية والممكنة (الواقعية أو الوهمية) المختلفة عن «الأشياء - في - ذاتها» التي لا سبيل إلى معرفتها، أو ما يدعوه النومينا (Noumena). أما عند هيغل، فكانت الفنومينولوجيا بحثاً في الأشكال المختلفة التي اتخذها الوعي في التاريخ، وهو في طريقه إلى معرفة العقل المطلقة بذاته. وفي القرن التاسع عشر لم يتعدَّ معناها، في قسم كبير منها، أكثر من بحث وصفي لأي موضوع (انظر Schmitt, 1967).

ولم يصرّ المصطلح اسماً لاتجاه فلسفي متميّز إلا بفضل العمل الذي قام به الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل (Edmund Husserl) ومعاونوه، في العقود الأوّل من القرن العشرين. وإن العديد من تعاريف هوسرل «للفنومينولوجيا» يفترض صدق مزاعمه المثيرة للجدل، مع النتيجة غير السارة والمفيدة أن من لا يقبل هذه المزاعم لن يكون له ذلك النظام المعرفي. فعلى سبيل المثال، إذا عُرِّفت الفنومينولوجيا بالقول، إنها «نظرية الطبيعة الجوهرية للوعي الخالص المتسامي» (Husserl, 1962, p. 161)، فإن النتيجة تكون أن إمكانية الفنومينولوجيا تعتمد على الوجود (المشكوك به) لمثل ذلك الوعي. لذا من المفضَّل فهم «الفنومينولوجيا» على أنها تشير إلى موقف هوسرل الفلسفي الخاص (منذ حوالي العام 1910 وما بعد، هذا على الأقل) وأي معنى آخر يكون شبيهاً له، بما فيه الكفاية. غير أن السؤال سيكون: بأي معنى، هو رأيٌ قد يكون مقداره الشبيه شبيهاً له؟ ولسوء الحظ أن يكون فرض مثل تلك المعايير الصارمة التي حرمت مارتن هايدغر (Martin Heidegger)، وموريس ميرلو – بونتي (Maurice Merleau - Ponty)، وجان- بول سارتر (Jean-Paul Sartre) الاسم. وأحد الأسباب يمثل في أنهم، جميعاً، دعوا أنفسهم «فنومينولوجيين»، ولسبب آخر مفاده أن تفكير هوسرل ذاته، خلال سنواته الأخيرة، تحرّك في الاتجاه الذي اتخذه هؤلاء الكتّاب. والأهم هو أن هناك عدداً من الأفكار الرئيسيّة الهوسرلية التي أيدّها هؤلاء الفلاسفة، على

الرغم من تعديلاتهم المهمة. سأتبع الممارسة المألوفة التي تصف فنومينولوجيا هوسرل بأنها «خالصة»، وفنومينولوجيا الكتاب اللاحقين بأنها «وجودية».

بعد تعداد الأفكار الرئيسيّة المشتركة التي يشترك بها جميع الفنومينولوجيين، بطرقهم المختلفة، نُجمل وضع هوسرل «الخالص»، وبعد ذلك، أذكر أشكال النقد التي وجهت ضده من قبل خلفائه «الوجوديين». وفي الأخير، سوف نعرض لبعض تفرعات الفنومينولوجيا في ميادين النقد الثقافي والأدبي.

الأفكار الرئيسيّة المشتركة: الفكرة الرئيسيّة الأولى هي فكرة أوّليّة «الوصف الأساسي». وهذا القول يعكس مفهوم الفلسفية التقليدي بوصفه بحثاً «أساسياً» يرفض السليم بافتراضات وضعت - وبما يكفي لأغراضها - من قبل علوم أخرى. وكانت مطامح تلك العلوم الأخرى وخاصة العلوم الطبيعية، تتمثّل في التحليل، والشرح، والتسويغ (تسويغ المعتقدات والنظريات، تمّ التنبؤ). وتفترض تلك المطامح مستوى يتمّ فيه وصف وتعيين صحيحان لما يُحلَّل، ويشرح... إلخ. وعلاوة على ذلك، يجب أن يكون مثل تلك الأوصاف أساسياً، بمعنى ألا يحتوي، وبطريقة خفيّة، على نتائج التحليلات والنظريات. وبغير ذلك، لا نقدر أن نصل إلى المستوى «الأساسي». لذلك، يجب أن تكون تلك «الأوصاف الأساسية» التي تهدف إليها الفلسفة أوصافاً للأشياء كما تبدو «لنا»، وكما نواجهها في التجربة العادية غير المتعلّقة. ذلك، لأن أي وصفٍ للأشياء - لنقلْ، بمفردات تركيبها الجزيئي - المنفصل عن مثل تلك التجربة، لا يمكن أن يكون إلا نتاجاً لتنظير «متعلّم».

هذه العودة إلى مستوى «الوصف الأساسي» للأشياء هو الذي يأمر به شعار الفنومينولوجيا المفضَّل، ألا وهو: Zu den Sachen («العودة إلى الأشياء ذاتها»). (انظر مثلاً، Husserl, 1962, pp. 17f; Heidegger, 1980, p. 50).

ولسوء الحظ، إن العودة إلى «الأشياء ذاتها» صعب، وبصورة لافتة، لأن تفكيرنا اليومي ذاته مشرَّبٌ بافتراضات نظرية و«انحيازات». لذا، هناك - الفكرة الرئيسيّة المشتركة الثانية - وهي فكرة الحاجة لعملية «الامتناع عن» أو «حصر وتعليق» مثل تلك الافتراضات و«الانحيازات».

(وقد وظّف هوسرل الكلمة اليونانية (epoché) لوصف هذه العملية). ولا تستدعي هذه النقطة وضع مثل تلك الافتراضات موضع الشكّ، وإنما هي، وببساطة تعني «عزلها عن أن تلعب دوراً»، فلا تلوِّث فتفسد «أوصافنا الأساسية».

فعلى سبيل المثال، يعمد الوصف الفنومينولوجي للألوان إلى «حصر وتعليق» الأفكار العلمية المتعلّقة بالموجات الضوئية، وما شابه.

وهذا المثل يشير إلى فكرة رئيسيّة ثالثة، وهي الفكرة التي يدعوها ميرلو - بونتي «الثقة القبليّة الكبيرة الجازمة بالعلوم» (1981, p. viii) ولا يعني هذا، ببساطة، أنه يجب «حصر وتعليق» افتراضات العلوم، سواء بسواء، مع الافتراضات النظرية الأخرى، جميعها، لكنه يعني أنه مع وجود المنزلة العظيمة للعلوم، وادّعاء بعض العلماء أنهم يقدمون الشرح الأصح والوحيد للأشياء، فإن ذلك «الحصر والتعليق» هو ملحّ، وبخاصة هو كذلك. وهناك نقطتان إضافيتان وضعتا.

أولاهما تفيد بأن أوصاف العالم وأوصافنا لأنفسنا التي تقدّمها العلوم هي عالة، وبالضرورة هي كذلك، على وصف «أساسي» لا تستطيع أن تسقطه. وثانيها، للعلوم، وبشكل نموذجي، مطامح متطرفة في مجال الشرح، وبخاصة في ميدان الوعي والسلوك الإنسانيين. فما يكشفه «الوصف الأساسي» هو أن تجاربنا وأفعالنا ليست من النوع الذي يساعد على حصول الشروح العلمية السببيّة.

السؤال هو: «إذن من أي نوع هي؟ أما الجواب فنقع عليه في الفكرة الرئيسيّة الرابعة، وهي عقيدة القصدية».

وقد حصلت تأويلات مختلفة لهذه الفكرة داخل الحركة الفنومينولوجية، لكن ظلّ هناك اتفاق في نقطتين مركزيتين. أولاهما تفيد بأن العديد من حالاتنا العقلية وأفعالنا يكون «متجهاً نحو» الأشياء أو يكون «عنها». فأن نأمل أو أن نبحث معناه أن نأمل في شيء أو نبحث عن شيء. لذلك، فإنّ أي وصف وافٍ لمثل هذه الحالة أو مثل هذا الفعل يجب أن يشير إلى موضوعه، وهو لا يمكن أن يكون ماثلاً، وببساطة، في وصف «معطيات حسية» أو وصف حركات جسدية جارية، على سبيل المثال. أما ثانيها فيمثل في القول، إنّه لسمة حاسمة لتلك الحالات والأفعال «القصدية» أن لا تكون أشياؤها واجبة الوجود الفعلي. فالطفل يأمل بوصول سانتا كلوز (Santa Claus)، وكان الأسبان يبحثون عن إلـ دورادو (El Dorado)، وظل المخمور يرى قططاً قرنفلية اللون. لذا، فإن العلاقة بين الحالة «القصدية» وموضوعها لا يمكن أن تكون علاقة سببيّة.

هي علاقة «معنى». وما يمكِّن التعبير اللغوي أن يكون «عن» شيء حتّى عندما يشير (مثل «سانتا كلوز») إلى لا شيء موجود في الواقع، هو حيازته على معنى أو مغزى.

وكذلك، يكون لحالة «قصدية» أو فعل «قصدي» «معنى» قد لا يكون مسبباً من شيء فعلي أو هدف. لذا، فإن التركيز المركزي للوصف الفنومينولوجي هو على المعاني التي عبرها تكون علاقتنا بعالمنا. وبما أن الحيازة على معنى مسألة جوهرية لخبراتنا وأفعالنا، وبما أن المعاني ليست نوعاً من الأشياء القابلة للشروح السببية الموجودة في العلوم، فإن البحث الأساسي في التجربة والفعل لا يمكن أن يكون بحثاً علمياً طبيعياً.

وكما دلَّ مثل الأمل نقول، ليست الحالات الفكرية «المعرفية» هي، وحدها التي تصلنا بالعالم عبر شبكة من المعاني. فالحالات «العاطفية» - مثل حالات المزاج، والانفعالات... إلخ - هي، أيضاً «موجهة» ولها مغزى، لذلك، فإن درسها يمكن أن يعطي نتائج مهمة لها علاقة بفهمنا لأنفسنا وللعالم.

هذه هي الفكرة الرئيسيّة المشتركة الأخيرة، وهي التأكيد على الأهمية الفلسفية للقصيدة «العاطفية». والمثل الصالح على ذلك هو ظاهرة أنجست[21] (Angst) التي اعتبرها هايدغر (Heidegger)، وسارتر (Sartre) وميرلو-بونتي (Merleau-Ponty)، كلّ واحد بطريقته المختلفة، أنها الكاشف عن الأبعاد الحاسمة لعلاقتنا بالعالم. ومما لا شكّ فيه أنه يجب أن ينظر إلى تلك الظاهرة كمجرد «تحريك داخلي» أو انزعاج.

(21) تعبير ألماني يفيد الخوف أو القلق الجامح (المترجم).

(انظر، على سبيل المثال، Sartre, 1957, pp. 27ff). (حيث النقاش المفيد بأن ظاهرة أنجست هي اختبار الإنسان لنفسه بأنّه ذو حرية كليّة في تقرير أفعاله).

لقد ذكرت تلك الأفكار الرئيسيّة المشتركة، بتعابير واسعة بما يكفي لاشتراك معظم الفنومينولوجيين فيها. وعلى كلّ حال نقول، إن الكثير من الاهتمام الذي قدّمه أدب هذه الحركة يمثل في الطرق الأكثر تفصيلاً - والخلافية - التي بحسبها طوَّر الفلاسفة المختلفون وعدّلوا الأفكار الرئيسيّة.

أبدأ الآن بموقف هوسرل «الخالص».

الفنومينولوجيا «الخالصة» أو التسامي[22]:

رأى هوسرل أن أوصافنا الفنومينوليجية للأشياء وخبراتنا بها تطمح لأن تكون «أساسية» في كونها قبليّة و«دافعة»، وليس بمعنى كونها بريئة من «الانحيازات» فقط. أي يجب أن تكون حقيقية وذات موثوقية وبديهية. تلك كانت النقطة الرئيسيّة التي عرَّف بها هوسرل الفنومينولوجيا «كعلم دقيق»، علم «يهدف، حصرياً، إلى تأسيس معرفة بالماهيّات» (1962, p. 40).

وهذا يتحقق، جزئياً، عبر ما يدعوه هوسرل «الاختزال الواضح من الصور الحسية». فلكي يعدّ موضوع تجربتي شجرةً، يجبّ عليّ «أن أقوم بعملية حدس» له وهو له تلك الصفات التي تظل ثابتة وأنا «أتخيل بحرية» الموضوع وهو يغيّر جميع صفاته الأخرى، ويظل شجرة. فتلك الصفات الثابتة هي التي تؤلف ماهيته أو صورته (eidos).

وهناك «اختزال» إضافي مطلوب، إذا كان علينا أن نستثني الأمور التي لا صلة لها من أوصافنا. وبما أن الوجود الفعلي للأشياء عرضي ومشكوك به، علينا أن «نحصر ونعلّق» «الموقف الطبيعي» الذي يستخفّ بهذا الوجود. وعلى الرغم من أن العالم «يستمرّ في الظهور كما ظهر سابقاً... فإن الاعتقاد الطبيعي بوجود (γ)» يعلق (1977, p. 20). ومن بين «الأشياء» التي وجودها «سيحصر ويعلق» نفوسنا نحن منظوراً إليها كأشخاص متجسدين أو الأنوان «(egoes)» تجريبية-حسية»/ «طبيعية». وبهذا الاختزال «لا يعود هناك وجود «للأنا»... فالأنا الإنسانية الطبيعية اختزلت إلى الأنا المتسامية (1975, p. 10). هذه الأنا الأخيرة ليست موضوعاً للخبرة - فهي ليست مقيمة في العالم، إن وجدت - وإنما هي الذات «الخالصة» أو «المتفرج» الذي يبقى بعد «حصر وتعليق» كلّ شيء آخر.

خلافاً لبعض الفلاسفة الآخرين، مثل ديكارت الذي - وإن لدواع منهجية - «اختزل» العالم إلى عمليات ذاتٌ واعية، أكّد هوسرل وجوب فهم حالاتنا العقلية على أنها موجهة نحو أهداف. وبما أن أهداف الوعي هذه هي أهداف «قصدية»، فإن عدم وجود «الطرف المتضايف معها» في الواقع، مثل سانتا كلوز، ليس بالعقبة. ويحتوي وصف هذه الحالات على مكوِّنين، يدعوهما هوسرل المكوِّن الفكري (Noetic) والمكوِّن الدلالي (Noematic). الوصف الفكري للشجرة يركّز على ما يجعل الفعل فعل رؤية، وليس فعل لمسٍ للشجرة أو تذكر لها. أما الوصف الدلالي فهو «معنى» مثل ذلك الفعل. وهذا يفيد، بصورة تقريبية، شرحاً للشروط التي يجب توفرها لوجود هدف الأفعال. ففعل رؤية شجرة يخلق توقّعات لتجارب إضافية عليّ أن أحصل عليها لإثبات أن ما أراه هو شجرة، حقيقةً. ولهذا

(22) انظر كَنْت، إيمانويل (المترجم).

نتيجة متضمنة تتعلّق «بطبيعة الواقع». فبمعنى من المعاني، لا ينفي هوسرل الوجود الحقيقي للأشياء، لأننا أحياناً، وبصورة أكيدة، نحصل على الخبرات المتوقعة التي تثبت أحكاماً مثل الحكم «أنا أرى شجرة». ومن جهة أخرى، لا معنى لفكرة عالم موجود وجوداً مستقلاً عن الوعي. ومردّ ذلك أن معنى «الشجرة موجودة» ذاته لا يمكن أن يعطي إلا بمفردات «تحقيق» الشروط الموجودة في المحتوى الفكري «معنى» الأفعال الواعية، عن طريق اختبارات إضافية مكملة. لهذا السبب، وصف هوسرل فلسفته بأنها شكل من «المثالية المتسامية».

كانت كتابات هوسرل قليلة، نسبياً، عن «معاني» الحالات العقلية الانفعالية والعاطفية، إذ كان تذكيره الأساسي على الأفعال الإدراكية الحسّية. ومع ذلك، فإن بعض مساعديه تناول هذه المناطق، والمثل الصالح على ذلك هو شرح ماكس شيلر (Max Scheler) للخبرة الأخلاقية (1954). فقد قال شيلر، إنّه من غير الأمانة لتلك الخبرة اعتبار التقييم الأخلاقي مجرد تعبير عن حالة «ذاتية» أو تفضيل شخصي. فالتقييم الأخلاقي تختبره الذوات البشرية موجهاً نحو صفات موضوعية، أي قيم، واختبارهم محتوم. (ومن اللافت أن نلاحظ أن بعض المفكرين المضادين للموضوعية في الفلسفة الأخلاقية التحليلية سلموا بأنّ موقفهم يتعارض مع «الشعور» الذي لدينا بالأحكام الأخلاقية. انظر، على سبيل المثال (Mackie, 1978, pp. 48 f.).

الفنومينولوجيا «الوجودية»: حدث التحوّل من الفنومينولوجيا «الخالصة» إلى الفنومينولوجيا «الوجودية» عند تأكيد هايدغر (Heidegger) على أن الوجود [الإنساني] هو أكثر من مجرد المعرفة بمعنى «المشاهدة العادية»، لأن هذه «تفترض الوجود» (1982, p. 276). لذا، فإن مصدر الفهم والمعنى ليس «المشاهد الحيادي للأنا في العالم وحياتها» كما رأى هوسرل، بل هو الفاعل «العالمي» الكلي في انخراطه الحيّ في العالم. استناداً إلى هذا التحوّل، كانْ لا بدّ من التخلّي عن المزاعم المميزة للفنومينولوجيا «الخالصة»، أو مراجعتها مراجعة جذرية.

نبدأ بالقول، إنّه لم يعد هناك معنى لتعليق «الموقف الطبيعي»، و«حصر وتعليق» الواقع التجريبي الحسّي كلّه. ذلك بمثابة طلب المستحيل، نعني أن يكون بإمكاننا عزل أنفسنا، عزلاً كاملاً، عن ذلك الانخراط بالعالم الذي تفترضه «المعرفة ذاتها». كذلك، ليس بالطموح المعقول تقديم وصف كامل لخبرتنا، لأن أي وصف يقوم به أناس من منطلق «موقف» لا يقدرون، في ذات الوقت، أن يخضعوه لفحص مستقبل. وسارتر (Sartre) قال، إن تكيّفي مع العالم، يعني، بطريقة ما، أنّني عاجز عن «فكّ» ألغازه (1957, p. 200).

ويستتبع ذلك أنّني لا أستطيع «أن أختزل» الواقع التجريبي الحسّي كلّه، فليس هناك كائن مثل الأنا «الخالصة» أو «المتسامية – لأن تلك الأنا هي ما يفترض أن يكون قد بقي، بعد ذلك «الاختزال» إن فكرة الأنوات «الخالصة» تشكل إشكاليةً لأسباب أساسية أخرى».

فإذا جرّدت من جميع الصفات الفيزيائية والتجريبية الحسية الأخرى، فكيف يمكن تفريدها؟ ولماذا نفترض، كما فعل هوسرل، وجود أنوات عديدة، لا أنا واحدة «متفرعة»؟ لذا، يقول هايدغر، إذا كانْ لا بدّ لنا من الكلام عن النفس، فإن ذلك لا يكون ممكناً إلا عن «النفس الواقعية، أي الشخص المادي المحسوس» (1962, p. 602).

وأهم من كلّ ذلك، يجب إعادة النظر بفكرة القصدية، المركزية. فهوسرل «بحصره وتعليقه» العالم وتغليفه موضوعات الخبرة

وحشرها داخل الذات الواعية، أفسد استعمال الفكرة التي أهميتها هي في التأكيد على أن الخبرة لا تكون معقولةً إلا إذا كانت موجهة نحو ما هو «خارجي». فليست الخبرة القصدية هي معرفة «المعاني» أو «الماهيّات» التي يمكن أن «تحققها» الأشياء في العالم الواقعي كما يمكن أن لا تحققها، وإنما هي، أولاً وقبل كلّ شيء، الفهم الذي يشيع في تعاملاتنا القصدية العاقلة، مع العالم. ليست المعاني «ماهيات» خالدة علينا أن ندركها بالحدس، بل هي المقاصد التي تشكل أفعالنا و«المعاني» التي تتخذها الأشياء لنا في ضوء تلك المقاصد. «فمعنى» المطرقة ليس إطاراً أو مخططاً يجب أن تتلاءم معه بعض الأشياء، وإنما هو الدور الذي تقوم به المطرقة نسبةً للأشياء الأخرى، ونسبة لمشاريعنا. وقد ناقش ميرلو - بونتي قائلاً، إن جسم الإنسان هو أبعد ما يكون عن أن يكون مجرد موضوع «يمكن حصره وتعليقه» في العالم، فهو ذاته مصدر رئيسي للمعنى. فعبر الجسد يكون «فرض المعنى» (1947, 1981).

لقد استبقت الفنومينولوجيا «الوجودية» الفكرة التي تفيد أن العالم يعتمد على الكائنات البشرية، بمعنى من المعاني. غير أن هذا المعنى ليس بالمعنى الهوسرلي. فالنقطة الرئيسيّة هي أن العالم لم يعد العالم الذي لا يمكن فهمه إلا بأنَّه الذي «يحقق» التوقّعات المتضمنة في أفعال الإدراك الحسي. العالم هو كلّ الأهداف ذات المغزى، وكل واحد منها لا يحصل على معناه - هويته - إلا عبر الموقع الذي يشغله في شبكة النشاطات والمقاصد الإنسانية.

الثقافة والأدب:

اعتبر الفلاسفة التحليليون المشروع الفلسفي، في معظمه، مشروعاً متواضعاً، نسبياً، ومحصوراً. غير أن الفنومينولوجيين من جهة أخرى، اعتبروا أنفسهم معالجين، وبأكثر الطرق جذرية ما دعاه هوسرل وهايدغر، على التوالي، «أزمة الوجود الأوروبي، وزماننا الخاوي. ورأوا الأزمة الحديثة متجذرة في المواقف الأساسية التي يمكن أن توفّر لها الفنومينولوجيا علاجاً شافياً.

ولم يكن أحد رسولي خلاص أكثر من هوسرل نفسه في كتاباته الأخيرة في ثلاثينيّات القرن الماضي. فقد ناقش قائلاً، إن أوروبا سقطت ضحية «لكراهية للروح، بربرية» انعكست صورتها «بربرية (جديدة) وقومية، وفي عودة إلى الأسطورة، وفي عدميّةٍ أخلاقية أو نسبية - وباختصار، في رفضٍ للعقلانية». ولما كانت العظمة المميزة «للإنسان الغربي»، عند هوسرل، متمثّلةً في السعي وراء العقل الكلي وطلبه وممارسته، فإن تلك الحال بدت له بمثابة المأساة.

وكانت نقطته الرئيسة تفيد أن ذلك الخسران للإيمان بالعقل كان ردّ فعل يمكن فهمه ضدَّ الفكرة الخاطئة والمضللة عن العقلانية التي تزايدت سيطرتها منذ عصر النهضة. قال: «إن الأزمة الأوروبية تجد جذورها في عقلانية خاطئة... في تحوّلها إلى الخارج، وامتصاصها في المذهب الطبيعي والموضوعية (Husserl, 19, pp. 179, 191).

هناك مظهران رئيسيان «لهذه العقلانية الخاطئة»، الأوّل: الصياغة الرياضياتية للعالم «من قبل العلوم الطبيعية، أي الادعاء بأنَّ عالم التجربة - بما في ذلك المعاني والقيم التي تواجه فيه - ليس إلا مجرد وهم ذاتي يقع خلفه العالم الحقيقي الوحيد، عالم الكائنات العلمية التي يمكن قياسها (وكان على هايدغر أن يذكر نقطة مماثلة في نقده للتكنولوجيا). (والمظهر الثاني، هو اختزال العقل أو الروح - الذي هو مصدر كلّ المعاني، بما في ذلك، المعاني المتعلّقة بقضايا العلم - لشيء «موضوعي»

فقط (الدفاع أو «مادة عقلية») ميكانيكية لا تتميّز إلا «بالمادة» التي تتألف منها). وقال هوسرل إنّه لا بدّ من حصول ردّ فعل مفاجئ وقويّ و«لاعقلاني» ضدّ عقلانية اختزلت العالم واختزلتنا، ومنعت نفسها من البحث في المسائل الأخلاقية والروحية التي أكثر اهتمامات البشرية حيوية. والحلّ، طبعاً، يمثل في الإمساك من جديد بمثال العقلانية الأوّل الذي لم تلوّثه عدوى «الموضوعية»، أي: المثال الأعلى الذي ما يزال محفوظاً وحيّاً الآن في مطامح الفنومينولوجيا المتسامية.

وكانت إحالة أي شيء ليس مشمولاً في العالم «الموضوعي» للعلوم، إلى منطقة ما هو «مجرد ذاتي» هدفاً، أيضاً، للنقد من قبل الفنومينولوجيين الذين كتبوا عن الثقافة بالمعنى الضيق للفنون وللأدب.

كانت الشخصية المركزية، في هذا المجال، الفيلسوف البولوني رومان إنغاردن (Roman Ingarden). وتمثل معظم عمله في وضع تمييزات دقيقة بين الجمالية الأصلية والمواقف اللاجمالية من الأعمال الفنية، وبين «الأشياء» المختلفة التي غالباً ما تخلط وتوضع تحت عنوان «عمل فني». فعلى سبيل المثال، علينا أن نميز بين القصة كعمل فني، ومادتها الفيزيائية أو «الوجودية»، و«الهدف الجمالي» الذي ينشأ عندما «يجسد» القارئ العمل بإعادة إنشائه إنشاءً خيالياً ما بقي غير محدد من قبل المؤلّف (لنقل، وجه شخصية ما). وكان هدف انغاردن الثابت الذي لا يتزعزع متمثلاً في الفكرة المألوفة التي تفيد أن نسبة القيمة إلى العمل الفني تسجّل، فقط، المتع الذاتية للجمهور. وذلك لسبب واحد، وهو، أنه من المستحيل تحديد المتع ذات الصلة إلا تلك المتع التي تتبع المعرفة بقيمة العمل ذاته. ولسبب آخر، نقول «إذا ألِّفت هذه المتع القيمة الوحيدة... لن يكون ممكناً نسبة قيمة إلى العمل ذاته»، وإنما لحالاتنا فقط (Ingarden, 1979, p. 43).

وهذا يتعارض مع الحقيقة الفنومينولوجية التي لا يمكن إنكارها المفيدة أن القيمة تنسب إلى العمل ذاته.

هناك عمل «كلاسيكي من طراز ممتاز» في فنومينولوجيا الأدب يمثل في التمييز الذي أنشأه سارتر بين نوعَيْن من الكتابة - سُمّيا بطريقة مزعجة: «النثر» و«الشعر».

في النوع الأوّل، تستعمل الكلمات لوصف الأشياء والكلام عنها، وفي النوع الثاني، تكون الكلمات ذاتها هي الأشياء المقدمة. لذا، فإن معايير الحكم على «النثر» و«الشعر» مختلفة. ففي الحالة الأولى، وحدها، مثلاً، يكون التزام المؤلّف السياسي والأخلاقي ذا صلة (Sartre, 1983, ch. I).

انظر أيضاً: الحصر والتعليق، الوجودية، الاختزال الفنومينولوجي والفلسفة المتسامية.

قراءات:

Bell, D. 1990: *Husserl.*

Cooper, D. E. 1990: *Existentialism: A Reconstruction.*

Dreyfus, H. L. ed. 1982: *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science.*

Hammond, M. Howarth, J. and Keat, R. 1991: *Understanding Phenomenology.*

Husserl, E. 1900-1 (1970): *Logical Investigations.*

----- 1936 (1970): *The Crisis of European Sciences and Transcendental phenomenology.*

Ingarden, R. 1931 (1973): *The Literary Work of Art.*

Kockelmans, J.،ed *Phenomenology: the Philosophy of Edmund Husserl and its interpretations.*

Mohanty, J. N. 1989: *Transcendental Phenomenology.*

Sartre, J. -P. 1937 (1957): *The Transcendence of the Ego.*

Spiegelberg, H. 1960 (1982): *The Phenomenological movement.*

دايفد إ. كوبر (David E. Cooper)

Philosophy, African (أنظر: الفلسفة الأفريقية).

Philosophy, End of (أنظر: نهاية الفلسفة).

Philosophy, of Language (أنظر: فلسفة اللغة)

Philosophy, of Science (أنظر: فلسفة العلم)

Philosophy, Postanalytic (أنظر: الفلسفة ما بعد التحليلية).

Philosophy, Transendental (أنظر: الفلسفة الترانسندنتالية)

التصوير الفوتوغرافي (Photography)

شمل الفكر النقدي الخاص بالتصوير الفوتوغرافي في القرن العشرين، نقاشات في الجزء الأوّل من القرن، اختصت بقبوله كشكل فني، وكتابات تتعلّق بوقع التصوير الفوتوغرافي على الأوساط الفنية التقليدية، وتطوّر تاريخ الوسط، وأخيراً، كتابات لكتّاب وفنانين استهدفت إنشاء نظرية لهذا الوسط. وإن الكثير من الأعمال في التصوير الفوتوغرافي استمدَّ من تيارات مختلفة خاصة بالفكر الما بعد الحديث، وذلك، في محاولة لتفكيك الحداثة في الفنّ، واستبدال القصص الكبرى الدائرة حول المذهب الشكلي بـ: "الحديث عن الآخرين" (Foster, 1983)، والوصول إلى الاعتراف بالشيء الفني (الصورة) بوصفه شيئاً موجوداً ممكناً. وكان أفضل تعريف لما بعد الحداثة، عند هؤلاء الكتّاب والفنانين الذين أنتجوا هذا العمل الحديث هو في القول، إنها أزمة في الفكر الغربي، لعب فيها التصوير الفوتوغرافي دوراً أساسياً حاسماً. وكان تأثير النظرية النقدية على أعمال أولئك الفنانين والكتّاب حاسماً لجهة فهم مشاريعهم، كما أنَّ الكثير من النظريات ذات الصلة ركّز على التصوير الفوتوغرافي لطبيعته المنتمية إلى دوائر معرفية متعددة ومتداخلة. وقد تكون إمكانية تكيّف الوسط هي ميزته المسيطرة، وحدها. وهذا واضح في الاستعمالات المتنوعة للوسط في الثقافة، حيث كان الفنّ مجرد جزء صغير من "استعماله". وقد استمد أساس جميع المسائل التي نشأت في الفنّ السائد في ثمانينيّات عام 1980 من مصادر فلسفية ودوائر معرفية متعددة ومتداخلة، مثل الفنومينولوجيا، النقد الأدبي، العلاماتية (Semiotics)، والماركسية، والنسوية المطالبة بالمساواة والتحليل النفسي. وما كان رئيسياً لتلك المشاريع تمثّل في مسائل جمهور الناظرين والمستمعين وفي القيود المؤسّسية الموضوعة على المعنى والواضحة في الفنّ العالي الحديث. وقد عنى تأثير تلك النظريات على عالم الفنّ، زوال الحدود بين الأنظمة المعرفية، وبين النظرية والممارسة. والمثل الدائم على الأخير هو الفنّ الأنثوي الذي اعتمد على التدخل النقدي بوصفه "ضرورة تكتيكية" (Foster, 1983)، وعكس غموض الحدود حوادث مماثلة في أنظمة معرفية أكاديمية تقليدية أخرى. كما اتضح تقاطع النظرية والممارسة في زيادة عدد الفنانين الممارسين الذين كانوا أيضاً، كتّاباً

نقديين للتصوير الفوتوغرافي.

وبغية فهم أفضل للمشروع الما بعد الحديث ودور التصوير الفوتوغرافي فيه، لا بدَّ بادئ ذي بدء من بحث نشوء وتطور التصوير الفوتوغرافي كوسطٍ حديث.

كان أول تأريخ شامل للوسط ذلك الذي دبَّجه يراع نيوهول (Beaumont Newhall) (1937). فكتابه **تاريخ التصوير الفوتوغرافي** (*History of Photography*) الذي كان تصوّره البدئي أنه قائمة أو بيان كمعرض متحف الفنّ الحديث: "التصوير الفوتوغرافي: 1839-1937"، صار الكتاب الحاسم في مسألة قبول التصوير الفوتوغرافي كشكل مشروع من أشكال الفنّ. وأحرزت دراسة التصوير الفوتوغرافي كنظام معرفي منفصل قبولاً عبر تطوّر تاريخه الرسمي. وكتاب نيوهول (Newhall)، الذي روجع ووُسِّع مرات عديدة، ظلَّ ينفع لكتاب مهم عن تاريخ التصوير الفوتوغرافي. وقد أكَّد نيوهول تأكيداً خاصاً على النسخة "النقيّة" لتاريخ الوسط، مهملاً الكلام على البيئات الثقافية المتنوعة التي عمل التصوير الفوتوغرافي فيها. ونقلت تلك النسخة لتعرض في متحف الفنّ الحديث في نيويورك لعقود، بدءاً من رؤى الرعاية للمصور الفوتوغرافي إدوارد ستيشن (Edward Steichen) ولاحقاً مع جون سزاركويسكي (John Szarkowski).

وُجدت مجموعة من المصورين الفوتوغرافيين من ذوي العقلية المتشابهة في العشرين سنة الأولى من القرن الماضي، وكانت ترتبط بارتباط ضعيف تحت عنوان **مذهب النقاء** (Purism)، وسعت هذه المجموعة إلى تأسيس التصوير الفوتوغرافي كشكل فني عبر مطابقة الخصائص والصفات الأصلية في الوسط فالحداثة في التصوير الفوتوغرافي، ومثل ذلك في الرسم التشكيلي، سعت إلى تأسيس شكل تصويري فوتوغرافي "عام شامل"، وإبعاد الفنّ عن السياسة، والتأكيد على نقاء الوسط واستقلاليته، بوصفه شكلاً فنّياً ومن بين تلك الخصائص التي اعتبرت "فوتوغرافية" محض ذكرت، دقّة التركيز مع تفصيل عالٍ ومقاربة للموضوع غير مستغلّة. والمصورون الفوتوغرافيون الذين تأثروا بتلك الجمالية شكلوا مجموعة، دعيت "مجموعة - f 64"، وسميت كذلك، لأن أصغر فتحة في عدسة ذات شكل كبير تنتج أدق التفاصيل.

كان أحد النافخين الرئيسيين عن الجمالية النقاء صاحب مهنة، وهو ألفرد ستيجليتز (Alfred Steiglitz) الذي قاد الطريق لكي يصبح التصوير الفوتوغرافي مقبولاً كشكل فني، عبر نشاطاته الكثيرة، بما فيها صالة العرض 291 التي كانت له ومجلته **عمل آلة التصوير** (Camera work) التي لم تكتفِ بالإشراف على إنتاج عمله وأعمال الآخرين، وإنما اهتمت أيضاً بتعزيز عمله وأعمال الآخرين الذين دعمهم. لقد أراد ستيجليتز (Steiglitz) أن يرفع التصوير الفوتوغرافي إلى مرتبة الرسم التشكيلي، والشعر والنحت، وكان مفيداً في تطوير التصوير الفوتوغرافي كوسيطٍ حديث.

كان ستيجليتز، في بداية حياته مرتبطاً بمذهب التصوير (Pictorialism) الذي كان مفهومه للجمالية يتناقض مباشرة مع رغبات جماعة مذهب النقاء. فقد تميّزت الجمالية النقائية بلوحات مصنوعة شبيهة برسوم النقط. وقد انتُقِدَ المذهب التصويري لاحقاً من قبل النقائيين لإفراطه في المشاعر ولكونه مشتقاً من الرسم التشكيلي. لذا، سرعان ما اعتبر مساوياً لـ "الفنّ غير العالي" الشعبي، كما أهملت الجمالية التي كانت له. وقد رأى أ. د. كولمن (A. D. Coleman) في مقالته في عام

1976 والتي عنوانها "الأسلوب التوجيهي" أن تواريخ الوسط أهملت تلك المنطقة وركّزت، فقط، على المثل العليا للنقائيين الخاصة بالوسط.

ولكي يطوّر النقائيون الوسط كشكل فنّي جمعوا الشكل مع التعبير الذاتي من خلال التجريد، وبطرق شبيهة للرسم التشكيلي لذلك الزمان. وفي مقالته في عام 1975 التي كان عنوانها: **حول اختراع المعنى الفوتوغرافي** (*On the Invention of Photographic Meaning*)، وهي مقالة متأثرة، وبمقدار كبير، بكتابات رولان بارت (Roland Barthes)، ذكر آلان ساكولا (Allan Sekula) وصف ستيجليتز الخاص لكيفية حدوث أكثر صورة شهرةً، نعني، "التوجيه" لكي يبرز رغبة التصوير الفوتوغرافي الحديث في نفي الوضعية التمثيلية (الفكرية) المصورة الفوتوغرافية. وفي عشرينيّات عام 1920، أنتج ستيجليتز سلسلة من صور الغيوم دعاها "المتساوية" ("Equivalents") حيث أخرجت القصة، كلياً من الصورة الفوتوغرافية. وقد رأى ستيجليتز أن تلك الصور مساوية للمشاعر والعواطف. ومثل ذلك، أكدّت مثلٌ عليا محض في أعمال مصوّرين فوتوغرافيين آخرين، مثل بول ستارد (Paul Stard)، إدوارد واستون (Edward Weston)، إيموجين (Immogene) كونينغهام (Cunningham) وأنسل آدامز (Ansel Adams) على التعبير الفردي، الشكل المجرَّد وعلى مقاربة لا سياسية للموضوع.

قاد مذهب النقاء الفوتوغرافي في أوروبا لازلو موهولي ناجي - Lazlo Moholy) (Nagy وجمالية مدرسة بوهوس (Bauhous) الخاصة بـ "الشكل يتبع الوظيفة". فدعت مدرسة بوهوس (Bauhous)، المتأثرة بالإنشائيين الروس، إلى فن جديد، وشكل فني ديمقراطي، يؤكّد على التجريب وبعين علمية موضوعية. وقد تلاءم التصوير الفوتوغرافي مع رؤيتهم الجديدة تلاؤماً جيداً، لأنه لم يكن ممثلاً شكلاً فنياً فقط يمكن أن تصل إليه الجماهير، وإنما أيضاً مثّل فناً استفاد من آخر ما توصلت إليه التكنولوجيا العلمية. وفي حين كان للنوع الأوروبي من الحداثة أساس سياسي، فإنّ النسخة الأميركية كانت لا سياسية مؤكّدة على التعبير الفردي وعبقرية الفرد. وفي أميركا شقّت الجمالية بوهوس إلى معهد الرسم والتصميم في تشيكاغو عن طريق موهولي ناجي (Moholy - Nagy) الذي أسّس المدرسة باسم: مدرسة بوهوس للرسم والتصميم، في عام 1937. وهناك، وضع آرون سيسكينغ (Aaron Sisking) وهاري كالاهان (Harry Callahan)، فيما بعد، أول برامج للطلاب المتخرجين كما أثّرا على جيلٍ من المصوّرين الفوتوغرافيين. وقد مزجت أعمال سيسكند (Siskind) الإحساسات في مدرستي التفكير - نعني، خاتمته، نظراته المسطحة المؤلّفة من علامات مدهونة والجدران المتآكلة، كلّ ذلك يشبه الرسوم التشكيلية التعبيرية المجردة عند فرانز كلين (Franz Kline)، مع بقائه محتفظاً بروح التجريب. ومان راي (Man Ray) الأميركي الذي تأثّر، أول ما تأثّر، بالرؤية النقائية عند ستيجليتز قضى حياته العملية، وبصورة رئيسيّة، في مدينة باريس، مشتغلاً مارسيل دوشامب (Marcel Duchamp) والدادائيين أتباع دادا (Dada). وبالنسبة إلى مان راي (Man Ray) كان التصوير الفوتوغرافي واحداً من أوساط كثيرة متاحة للاستعمال: فالفكرة لها الأهمية الأولى قبل موضوع الفنّ الواقعي.

في أميركا حصل صدع، في الجزء الأوّل من القرن العشرين بين التصوير

الفوتوغرافي الذي استعمل الصفة الاجتماعية للوسط والعمل التي تلائم المفهوم النقائي للتصوير الفوتوغرافي "الفني". والمصورون الفوتوغرافيون ذوو الوعي الاجتماعي، مثل لويس هاين (Lewis Hine)، والكرّ إيفانز (Walker Evans)، ولاحقاً، روبرت فرانك (Robert Frank) اعتقدوا أن "فن" التصوير الفوتوغرافي يَمْثُلُ في قدرته على توثيق العالم اليومي. وفي مثل هاين (Hine) الذي تدرَّب كسوسيولوجي، كشف البيئة الأصلية لعمله عن الطبيعة السياسية للصور. وغالباً ما أوضحت أعماله الكراسات الخاصة بالإصلاح الاجتماعي الليبرالي، وكانت جزءاً من مثل تلك المشاريع، مثل فضح ظواهر الرعب في عمل الأطفال. وقد وصف ساكولا (Sekula) الفرق بين التصوير الفوتوغرافي الفني والتصوير الفوتوغرافي التوثيقي بالقول، إنّه "أسطورة شعبية رمزية مقابل أسطورة شعبية حقيقية" (Sekula, 1975). وفي أعمال النقائيين يكون المصوّر الفوتوغرافي مثل العرّاف، والفنّ يكون تعبيراً عن حقيقة جوّانية. وفي التوثيق، يكون المصور الفوتوغرافي شاهداً، وتكون الصورة الفوتوغرافية بمثابة تحقيق صحفي يتعلق بحقيقة تجريبية حسّية.

حصل توظيف هاين (Hine) وإيفانز (Evans) مع مصورين فوتوغرافيين آخرين مثل دوروتيا لانج (Dorothea Lange) وبن شاهان (Ben Shahn) من قِبَل حكومة الولايات المتحدة، وفي ثلاثينيات عام 1930، كجزء من مشروع الإدارة الخاص بأمن المزارع (FSA) الذي ترأسه روي ستريكر (Roy Stryker). وقد استهدف FSA توثيق مناشدة فقراء الريف إحساس الطبقة الوسطى في المدن. وقد فضح المؤرخ جيمس كورتيس (James Curtis) الأيديولوجيا التي كانت وراء ذلك المشروع. فوجد صوراً لم تعلن رسمياً، كانت وراء المشروع، كشفت عن برنامج سياسي واضح وراء الخيار، وفي حالات عديدة، كشفت عن استغلال للموضوع من قِبَل المصّورين للتلاؤم مع الحاجات الأيديولوجية والاستطيقية للفنانين ولستريكر. فعلى سبيل المثال، كثيراً ما نقل أو أعاد نقل عناصر خلال تأليفه صوَّره الخاصة ببيوت عمال الأرياف لكي تلائم إحساسه الاستطيقي النقائي. وهناك لانج (Lange) التي عندما صوَّرت أشهر صورها، وهي ميغرنت مازر (Migrant Mother) التقطت عدة صور (لقطات) إلى أن تمكنت من تأليف أشخاصها ويصرن شبيهات بـ: مادونا (Madonna) بصورة طفلة، صورة بها تستغيث حالة المرأة بإحساس مشاهدي الصورة المثقفين والمقيمين في المدن. وفي الوقت الذي بدأ فيه روبرت فرانك (Robert Frank) وضع كتابه **الأميركيون** (*The Americans*)، وهو توثيقه للولايات المتحدة الذي نشر في عام 1959، اعترف بأنَّ تعبيره جزء من مشروعه.

أما في أوروبا، فإنَّ التصوير الفوتوغرافي المعني بالمجتمع عند أوغست ساندر (August Sander)، أوجين أتغيت (Eugene Atget)، بيل براندت (Bill Brandt)، فقد كان قائماً على الواقعية الطبقية. وقد عيّنت سوزان سونتاغ (Susan Sontag) في كتابها، في عام 1973: *On Photography* فرقاً بين التصوير الفوتوغرافي الأميركي والأوروبي. وساندر (Sander) الذي كان مشروعه يرمي إلى توثيق الشعب الألماني قبل حرب الأعوام 1939-1945، طبقاً لمهنهم، عامل جميع أشخاصه بالطريقة الفاترة نفسها. لذا، كان مشروعه مختلفاً اختلافاً كبيراً عن مشروع FSA. وفي كتابها علقت سونتاغ (Sontag) على التصوير الفوتوغرافي لفنانين آخرين، وأيضاً، على نواح من الوسط الموجود خارج عالم الفنّ، مثل التصوير الفوتوغرافي السياحي، والتصوير الفوتوغرافي الأسروي،

وسجلات البوليس، ولوحات الإعلانات، والإعلان. ووصفت سونتاغ مركز هذا الوسط بأنّه ظاهرة ثقافية واسعة، تأثيرها على الرؤية وعلى المعرفة سيكون عميقاً.

كان أحد المنظّرين الأوائل الذي كتب عن التصوير الفوتوغرافي في سياق سياسي هو والتر بنيامين (Walter Benjamin). كتب بنيامين عن وقع التكنولوجيا على فروع فنية متعددة، وفي مقالته: "أثر الفنّ في عصر إعادة الإنتاج الميكانيكي" (1936)، حدّد بداية مسألة الأصالة والفنّ مع تجارة الأشياء الفنية. فمع إمكانية إعادة الإنتاج الميكانيكية مع التصوير الفوتوغرافي، زالت سلطة الشيء الفني، أو ما دعاه بنيامين "هالته" الفريدة. فالآن حلّت محلّ الوجود الفريد للأثر الفني الأصلي أعداد كثيرة من النسخ. وقد تكون إحدى أعمق نتائج إعادة الإنتاج الميكانيكي على الفنّ المذكورة في المقالة تمثّلت في فكرة أن الفنّ لم يعدّ قائماً على الطقوس وإنما على السياسة. وأساس هذه الفكرة نلقاه في المسافة المختصرة بين مشاهد العمل الفني الذي توفره إعادة إنتاج الأعمال الفنية التي لم تكن متاحةً في السابق، ليشاهدها جمهور واسع. فنقصت "القيمة الدينية" للعمل الفني مع ازدياد الوصول إليه. ويذكر بنيامين رسوم الكهوف في العصر الحجري وتماثيل الكاتدرائيات في القرون الوسطى التي لم تكن مرئية من مستوى سطح الأرض كأمثلةٍ عن الأعمال المصنوعة لأهداف سحرية وروحية، مقابل أن تكون منتجةً "لتعرض وترى". ودعا هذا الانعتاق من الطقوس الذي وفر وظيفة جديدة للفن "الوظيفة الفنية".

وفي أوائل سبعينيّات عام 1970، كتب جون برغر (John Berger) توسيعاً لأفكار بنيامين في تأويل التصوير الإعلاني. فذكر رابطةً بين استراتيجيات الرسم التشكيلي واستراتيجيات التصوير الفوتوغرافي الإعلاني، عبر الاستفادة من الرغبة. وقد سبقت معالجة برغر للتصوير الفوتوغرافي الإعلاني أعمالاً لاحقة لفنانين وكتّاب في ثمانينيّات عام 1980 خاصة الذين انتقدوا استراتيجيات الممارسات الإعلانية.

يمكن العودة ببدايات الفكر الما بعد الحديث الخاص بالفنّ إلى المذهب البنيوي والمذهب الما بعد البنيوي، وبخاصة في كتابات بارت (Barthes)، دريدا (Derrida)، فوكو (Foucault) وليفي ستراوس (Levi Strauss). -هؤلاء الكتّاب حسبوا الثقافة مجموعة من القوانين والأساطير. ولكتابات رولان بارت (Roland Barthes) أهمية خاصة للتصوير الفوتوغرافي ولتطوير "نظرية التصوير الفوتوغرافي". ففي مقالته، في عام 1961 وعنوانها: "الرسالة الفوتوغرافية" انظر بارت في "نوع" خاص من الصور الفوتوغرافية، صور الصحافة. وأول ما فعل بارت هو أنه حدَّد مفهو ماً قيمته حاسمة في فهم التصوير الفوتوغرافي كناتج ثقافي. فمصدر المعنى لجميع الصور يقوم على "استعماله"، على بيئته. وأكّد على أن مشروعه كان تحليلاً للشفرات مقابل المدلولات، درساً لما هو ثقافي مقابل الرسالة الحرفية للصورة الفوتوغرافية الصحفية. وفي تلك المقالة وفي مقالة "لغة الصورة" حدَّد بارت "المفارقة الفوتوغرافية" التي وصفها بالقول، إنها تواجد رسالتين، واحدة حيادية (طبيعية، "لها دلالة") والأخرى مستثمرة (ثقافية، "لها مفاهيم مصاحبة") (انظر المفهوم المصاحب Connotation/ الدلالة (Denotation). كما طبَّق بارت نظريته الأدبية، نظرية تداخل النصوص على الصور محدِّداً الصور بأنها موجودات "متعددة الدلالات" يوجد في أساسها "سلسلة طافية من المدلولات" (Barthes, 1961).

وانتهى بارت إلى القول، إن "الدلالة المحض" في الصورة لا توجد إلا على مستوى الصورة المخضوضة. وانسجاماً مع أفكار الخضّة أو الصدمة في التحليل النفسي الفرويدي، ولاحقاً، في التحليل النفسي عند لاكان (Lacan) وصف بارت الخضة بأنها تعليق للمعنى أو سدٌّ له. بعد عشرين سنة، وفي كتابه: **غرفة صافية**[23] (*Camera Lucida*) (1980) استبقى بارت فكرة صورة الخضّة أو الصدمة، لكنه غيَّر مفرداته السابقة، نعني "الدلالة" و"المفهوم المصاحب" فصاراً "Punctum" ومدرج "Stadium". وفي كتابه الأخير، تخلّى بارت عن مناهج التحليل النفسي، واستعمل، عوضاً عنها، أفكاراً مستمدةً من الفلسفة الفنومينولوجية (فلسفة الظواهر)، وهي حركة وصفها فيكتور بورغن (Victor Burgin)، في مقالته، في عام 1986 والتي عنوانها: إعادة قراءة (Camera Lucida)، بأنَّ لها نتائج قاسية على تطور النظرية الفوتوغرافية. وفي هذه المقالة، ومن خلال تأثره الكبير بكتابات بارت، لكن بعينٍ ناظرة إلى تطوير إضافي لصلةٍ بنظرية التحليل النفسي عند لاكان (Lacan)، حدَّد بورغن (Burgin) عملية اللا وعي الباقية في نقاشات بارت للـ "punctum" في العلاقة مع صور فوتوغرافية معينة. قال "punctum" والذي كان الدالّ سابقاً، اصطف الآن مع الواقعي اللاكاني (Lacanian) الذي لا يمكن وضع رمز له، الـ "الكمال" الذي يطمس في لحظة اختباره ذاتها (Buring, 1986).

ونذكر روزاليند كروس (Rosalind Krauss) التي كان لها تأثير، أيضاً، في تطوير نظرية للوسط. ومثل بورينغ (Buring) استعملت كروس (Krauss) نظريات لاكان الخاصة باللا وعي في كتب عدة وفي مقالات كثيرة دارت حول التصوير الفوتوغرافي والفنّ ونشرت في مجلة أكتوبر (*October*). ففي إعادة بحثها في السوريالية وموقع التصوير الفوتوغرافي فيها، وصفت موقع التصوير الفوتوغرافي بأنّه نقد جذري للتمثيل. وعلى الرغم من أن تركيز كروس كان، وبشكل رئيسي، على فن التصوير الفوتوغرافي، فإنّه، مثل بارت درس الصورة الفوتوغرافية بوصفها رسالة ممكنة. وفي محاولته إيجاد خطاب ملائم للوسط، خلص كروس إلى القول في مقالة "ملاحظة على التصوير الفوتوغرافي والأشياء المزيفة"، تشير إلى أفكار مستمدة من بنيامين (Benjamin) وفوكو (Foucault)، إنّ التصوير الفوتوغرافي نفسه مشروع تفكيك فيه يُبعد الفنّ ويفصل عن نفسه (Krauss, 1984).

وضعت تيّارات جديدة وجدت في العالم الفني، في أواخر سبعينيّات القرن العشرين، التصوير الفوتوغرافي في مركز انتقادات التمثيل فـ: آندي غرندبرغ (Andy Grundberg)، وفي مقالاته عن التفاعل بين الفنّ والتصوير الفوتوغرافي حدَّد مصدر الظهور المتزايد للتصوير الفوتوغرافي في عالم الفنّ الرئيسي في الفنّ الفكري، حيث تكون الفكرة ذات أهمية أساسية في العمل الفني. هذا التحوّل نحو التصوير الفوتوغرافي الذي قام به الفنانون الفكريون في أواخر ستينيّات وسبعينيّات القرن العشرين نشأ من الرغبة الجوهرية الحداثية في إنتاج فن يدمِّر الأفكار التقليدية المتعلّقة بما يكون الفنّ. ففنانون مثل بروس نومان (Bruce Nouman) ودوغلاس هوبلر (Douglas Huebler) تحوَّلا، في البداية، إلى التصوير الفوتوغرافي كوسيلة توثيق أعمالهم. وجون بالديساري (John Baldessari) وروبرت كومينغ (Robert Cumming) كشفا عن "صدق" الصورة الفوتوغرافية وهم يستكشفون أفكاراً عن الإدراك الحسّي،

---

(23) الأداة التي تعكس أشعة الضوء من خلال موشور لإنتاج ورقة مصورة والتي يمكن من خلالها طبع الصور الملتقطة (المراجع).

عبر خلق أوهان كاذبة واضحة لآلة التصوير (الكاميرا). وكان السلف لهذا الاستعمال للتصوير الفوتوغرافي صورة لـ إيف كلاين (Yves Klein) اسمها "القفزة" (The Leap) تعود إلى عام 1960، وهي صورة فوتوغرافية يظهر فيها الفنان قافزاً من شباك طابقٍ ثانٍ. ومع أن الصورة الفوتوغرافية كانت مزيفة، فإنها عرضت الحادثة كما لو كانت واقعية.

واستعمل هانز هاك (Hans Haacke) التصوير الفوتوغرافي لموضوعيته، تحديداً، وذلك في سلسلة من الأعمال التي رمت إلى تحطيم الفصل بين عالم الفنّ والوقائع السياسية، وذلك عبر فضح الروابط بين العالم الفني، الثروة والمظالم الاجتماعية. فعمله وأعمال فنانين فكريين آخرين استهدفا التعرية المادية للفن وتدمير استهلاكه. واستعمال الصورة الفوتوغرافية التي يُعاد إنتاجها بشكل لا متناهٍ يناسب ذلك الهدف. قد تعدّى نفوذ المصوّر الفوتوغرافي الفكري إلى المناطق التقليدية للفن الفوتوغرافي، مؤثِّراً على أعمال فنانين كثيرين، بمن فيهم، دوان ميشالز (Duane Michals)، لويس بالتز (Lewis Baltz) ولوكاتش ساماراس (Lucas Samaras) وفي "المناظر المتغيرة" (Alterd Landscapes) لِجون بفاهل (John Pfahl)، يستغل الفنان النظريات إلى المناظر الطبيعية العالية التقليدية، مرتاباً بصدق الصورة الفوتوغرافية بوصفها وثيقة، ويضحك مازحاً من أعمال كبار حديثين مثل أنسل آدامز (Ansel Adams). وأنتجت صفحات مجلة روبرت هاينكن (Robert Heineken) سلسلة من الصور المتعددة الجوانب والمعكوسة الصور. وشمل الكثير من هذا العمل رسالة نسوية مساواتية، لأنه استفاد من التصوير الفوتوغرافي الإعلاني، الممتلئ بصور نمطية مبسّطة عن النساء.

كشفت تلك التيارات الجديدة الخاصة باستعمال التصوير الفوتوغرافي عن تحوّل أساسي في هُويّة الوسط. ففي حين بلغ التصوير الفوتوغرافي هدفه بقبوله كشكل فني حديث، فإنّ مفردات هذا الهدف، نقاء واستقلال التصوير الفوتوغرافي، كوسط، لم تعدّ اهتمامات ذات صلة في العالم الفني. وكل الانتباه المتزايد الموجّه إلى الوسط، زاد، بدوره، قيمته السوقية في عالم الفنّ. وما هو مركزي خاص بالتصوير الفوتوغرافي عنى أنه لم يعدّ "الغريب الخارجي" عن عالم الفنّ، كما كان يُظنّ سابقاً.

وفي ثمانينيّات عام 1980، ازداد تحوّل عالم الفنّ نحو التصوير الفوتوغرافي، كطريقة للوصول إلى ما هو اجتماعي، وكوسيلة لتعزيز الفنّ. وقد أفاد التصوير الفوتوغرافي، في معظم ذلك العمل، كوسيلة للنقد. وهذا واضح في أعمال فنانين مثل بربرا كروجر (Barbara Kruger)، لويز لولر (Louise Lowler) وفيكتور بورغن (Victor Burgin).والأعمال الأولى لـ ساندي شيرمان (Cindy Sherman). استخدمت نظرات ممثّلي أفلامِ هوليود كوسيلة لفضح الأيديولوجيا الموظّفة فيها ففي "نظرات ممثلي الأفلام غير المعنونة"، وضعت الفنانة نفسها في أدوار سلبية نمطية مبسَّطة، شاكّةً بالأعراف في فيلم نوار[24] (Film noir)، الهُوية الجنسية و"الصورة الذاتية". وبمعنى من المعاني، أدرك ريتشارد برانس (Richard Prince) نهاية المشروع الحديث وحقق ذلك في رفضه أن

(24) نمط أو نوع من الأفلام السينمائية التي تميزت بالمزاج المتشائم، والقدرية والخطر. وقد استخدم هذا المصطلح من قبل مجموعة من النقاد الفرنسيين للإشارة إلى العالم الأميركي المعروف المخبر الذي أنتج سلسلة منه في الفترة 1944-1954 وقد اشتهر بإخراج هذه السلسلة من الأفلام كلّ من أورسون ويليز (Orson Welles) وفريتز لانغ (Fritz Lang) وبيلي وايلدر (Billy Wilder) (المراجع).

يقوم بعمل فني. وشمل عمله، كفنان، اختيار الصور الفوتوغرافية للمجلة، ترتيبها، وإعادة تصويرها فوتوغرافياً، وبعد ذلك، الاستفادة من العالم "الممتلئ" بالصور، كمصدر له. والحاصل هو أن عمله رفع الغطاء عن تركيب التصوير الفوتوغرافي في التحرير وفي الإعلان. اعتمدت على صور سابقة، على الرغم من أنها تحوّلت إلى عالم التصوير الفوتوغرافي الحديث نفسه كمصدرٍ "تحفها" الفوتوغرافية المعادة. وفي إعادتها للصور الفوتوغرافية وعرضها كأعمال خاصة لها، مثل (Torse of Neil) المشهورة لـ وستون (Weston)، جذبت الانتباه إلى الحدّ الخيالي بين التصوير الفوتوغرافي الفني العالي واستعمالات متنوعة أخرى للوسط، ولتدمير أفكار الصحة وتأليف المؤلّفين. ومهما يكن من أمر، نقول، إن مذهب ما بعد الحداثة في الفنّ، بوصفه مشروعاً نقدياً، هو ذاته يمثّل إشكالية، وذلك، لأنه مع أن الكثير من هذا العمل له موقف نقدي من السوق، فإنّه يحاول النقد داخل ذلك السوق نفسه.

دعا ريتشارد بولتون (Richard Bolton) في مقدّمة كتابه المؤلّف من مقتطفات أدبية مختارة: تفنيد المعنى (*The Contest of Meaning*) لجمع قوي بين إنتاج الفنّ ونظريته، وبصورة خاصة، دعا إلى إعادة تسييس جذري للتصوير الفوتوغرافي والفنّ. وقد حصل تناول المشروع في تلك المجموعات من المقتطفات والمقالات، بما في ذلك كتابات من قِبَل مؤرخين مثل دوغلاس كريمب (Douglas Crimp)، ديبورا برايت (Deborah Bright)، مارتا روسلر (Martha Rosler) وأبيجال سولومون غودو (Abigail Solomon Godeau) وهو عبارة عن إعادة كتابة تاريخ للوسط يعترف بعمقه الاجتماعي في الإنتاج الثقافي لأنماط كثيرة بالإضافة إلى الفنّ.

وفي تسعينيّات القرن العشرين أنشأ جوناثان كراري (Johnathon Crary) نموذجاً جديداً خاصاً بالتفكير بموضوع التصوير الفوتوغرافي في سياق المذهب المنظوري الغربي، ورفض السرد الخطّي للتقدّم التقني الذي يبدأ من الكاميرا الغامضة (Camera Obscura) ويصل إلى التصوير الفوتوغرافي. وعيّن كراري انفصالاً نظرياً، في أوائل القرن التاسع عشر، ولّد انتقالاً من البصريّات الهندسية إلى الشرح الفيسيولوجي للرؤية. وكانت الشروح التاريخية السابقة للتصوير الفوتوغرافي قد اعتبرت الكاميرا الغامضة نموذجاً للكاميرا الحالية، لكن حجج كراري عرّت هذا النمط من التفكير. فهذا النموذج الجديد مهم لتنظير النقلة الجديدة للوسط إلى التكنولوجيات الرقمية.

قراءات:

Barthes Roland 1961: "The Photographic message".

---- 1977 (1991): *Image, Music, Text.*

---- 1980 (1981): *Camera Lucida.*

Benjamin, Walter 1936: "Art in the Age of mechanical reproduction".

----- 1970: (1992): *Illuminations.*

Bolton, Richard, ed. 1989 (1992): *The Contest of Meaning, Critical Histories of Photography.*

Burgin, Victor 1986: "Re - Reading Camera Lucida".

---- 1986 (1990): *The End of Art Theory: Criticism and Postmodernity.*

Coleman, A. D. 1976: "The directorial mode: notes towards a definition".

Crary, Johnathon 1990 (1992): Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the 19th Century.

Curtis, James 1989: *Mind's Eye, Mind's Truth: FSA Photography Reconsidered.*

Foster, Hal, ed. 1983 (1991): *The Anti - Aesthetic: Essays on Postmodern Culture.*

Gauss, Kathleen McCarthy, and Grundberg, Andy 1987: *Photography and Art: Interactions Since 1946.*

Goldberg, Vicki, ed. 1981 (1988): *Photography in Print.*

Krauss, Rosalind 1985 (1993): *The Originality of the Avant - Garde and Other Modernist Myths.*

----- 1984: "A note on Photography and the simulacral".

Newhall, Beaumont 1937 (1982): *The History of Photography.*

Sekula, Beaumont 1937 (1982): "On the invention of photographic meaning".

Sontag, Susan 1973 (1977): *On Photography.*

لين كازابون (Lynn Cazabon)

بياجيه، جان (Piaget, Jean)

إنّه المفكر البنيوي السويسري الرئيس في مجال علم النفس ونظرية المعرفة. كان مهتماً منذ بداية مساره المهني بدراسة كيفية قيام البنى الذهنية عند الإنسان. ولقد شكل ذلك مفتاحه إلى الطريق الذي يتم فيه اكتساب المعرفة. وكانت النتيجة أنه أمضى شطراً كبيراً من وقته في دراسة نمو الذكاء خلال الطفولة.

يرى بياجيه أن الإنسان يبني حلولاً ترتبط بنيوياً، إذا كانت ناجعة، بقوانين الدماغ الإنساني، وبالقوانين الطبيعية في نهاية المطاف. ولقد تحرّك، على نطاق أكثر اتّساعاً، انطلاقاً من الموقف إلى تنظير نمو ملكات التفكير الفردي في علاقتها بتقدّم الفهم الإنساني عموماً. وحيثُ إنَّ الذكاء الفردي وذكاء الجنس البشري بشكل عام ينبعان في نهاية المطاف من بنية واحدة وحيدة، وهي الكائن الإنساني البيولوجي، فإن العلاقة ما بين الذكاء وهذه البنية هي من نوع التكرر المتبادل القابل للبرهنة عليه تشكل هذه النظرية مصدر اهتمامه بعلم النفس الذي يربط باهتمامه بعلم المعرفة. بالنسبة إلى بياجيه العلاقة بين الاثنين من الأهمية بمكان، بحيث لا يمكن ببساطة دراسة الواحد دون الأخر، بل يتعين عليه الاهتمام بالاثنين بالتتابع.

ركز بياجيه من خلال تمسكه بالطريقة البنيوية، على العلاقة بين العناصر. وهكذا نظر إلى نمو التفكير الفردي من خلال علاقته بالعالم الخارج عن الفرد. ولقد طور من أجل القيام بذلك، **ما فوق لغة ترتكز على تعديل طفيف** للمفردات وللمنطق الرمزي. فهو يعتمد على سبيل المثال مصطلح الحميمة (Schema) للدلالة على طاقم منظمة من الأفعال، بحيث لو تعلم الطفل الوصول إلى شيء ما، فسيكون بإمكانه تطبيق تجربته هذه للوصوع إلى شيء آخر. وقد يقوم الطفل بذلك بدون أن يكون قادراً على تفسير كيف توصل إلى هذه النتيجة، وهنا تحديداً يلعب الحدس دوره. إلا أن هذا الحدس ليس بظاهرة ملغزة: فهو نتيجة بنية التعلم المتجذرة في الدماغ الإنساني. وفي نهاية المطاف، فإن نمو ذكاء الراشد هو نتاج تحرّك من مستوى الأفعال الفيزيقية المحضة وصولاً إلى القدرة على حلّ المشكلات من خلال التفكير وحده. وهكذا فإن الأفكار بالنسبة إلى

بياجيه كانت قبلاً أفعالاً، ويشكل هذا الموقف النظري أساس علم نفس النمو الذي طوره. ذلك أن طريقة تكوين الكائن البيولوجي، هي التي تتيح نمو الذكاء الفردي التكيفي. إلا أن مراحل هذا النمو تتصف بالإشكالية، طالما أن الطريقة التي ينبني فيها الذهن تتغير تبعاً لعمر الطفل. وليس من الواضح كيفية حدوث التحرّك من مرحلة معينة إلى المرحلة التي تليها، إذ يعتمد بياجيه مصطلح "التفاوت" للتعبير عن هذه الفجوة.

من الواضح أن نمو التفكير بالنسبة إلى بياجيه يبنى كعلاقة اختلاف ما بين مرحلة معينة وما عداها من المراحل، وهذا ما يجعله أحد أركان **البنيوية**. ويضاف إلى ذلك أنه يستخدم صيغة من الألسنية البنيوية الشبيهة بصيغة **فرديناند دو سوسور** كأساس لنظريته في تحقيق الطفل لعميلة إسباغ المعنى. هناك في نظر بياجيه اختلاف أساسي بين الدال وما يدلّ عليه (وهو ما يوازي المدلول في نظرية دو سوسور) وهو اختلاف تقوم على بنية التصوّر الأساسية كما توجد في الدماغ الإنساني. ويغير الطفل، خلال نموه، نموذج عملية الدلالة عنده من الرمز إلى **الإشارة** المشتركة اجتماعياً.

وبناء عليه، يوفر له علم نفس النمو الذي طوره الأسس لمحاولة التعامل مع القضايا الأوسع الخاصة بالدلالة وعلم المعرفة. إذ إنَّه يرى، في الواقع، أن بزوغ الفكر هو عملية طبيعية مستقلة حقيقية عن اللغة والثقافة، ولو أنها متأثرة بهما. ففي رأيه أن هذه العملية هي عملية الدلالة والمعرفة الأساسية ذاتها، سواء كانت معرفة رياضية، أو منطقية أو سيكولوجية كلها متجذرة في نهاية المطاف في بنية الدماغ الإنساني. وحين يحاول التعامل مع مشكلة إسهام النزعات اللاواعية في الإبداع، فإنّه يستعيد من نظريته مفهوم التمييز العلائقي ما بين العمل اللاواعي والعمل الواعي بدلاً من القول بفعل محض ومنفرد. ومن خلال تركيز اهتمامه على بنية التعلم بحدّ ذاتها، فإنّه يتجنب مشكلة عدم قابلية **اللاوعي** النسبية للنفاذ. يتيح له موقفه القائل بأنَّ الفكر مبني بالطريقة التي يصفها أن يعرض هذه البنية وكأنها سابقة حتّى على اللا وعي، وهي مناورة مألوفة من قبلة بنيويين آخرين حيث يستخدمون نوعاً من "بنية عميقة" تحدّد البنية العصبية للدماغ الإنساني نمو الفكر، وهي بالتالي ما يقوم خلف الحركات في علم المعرفة. وعليه فإن تاريخ علم المعرفة، بالنسبة إلى بياجيه، هو عملية نمو وحيدة وهائلة. وهو ما يذكرنا بادّعاءات مماثلة من جانب نقاد الأدب البنيويين من أمثال **جيرارد جينيت** أو المنادون **بالقصّ** في التقليد الأدبي. وهو ما يثير أيضاً مشكلات مماثلة، إذ يفترض إنتاج بنية أحادية معزولة تحاول الإحاطة بكلّ النشاط الإنساني في هذا المجال. إنها تهمش إمكانية المواقف التي تتحدى تكامل وتماسك المفاهيم الكلية. يشكل التحرّك من علم نفس النمو إلى علم المعرفة، في نظرية بياجيه، بالتالي المكافئ المباشر لعملية **التأقلم** التي تجري في الدراسات البنيوية الأدبية. وأي تساؤل للنظام الذي يتتجه يُرَدْ بالتالي بشكل معكوس إلى نموذج ذي النزعة البيولوجية الموروثة. وفي نهاية المطاف يتطلب أي تحد قوي لنظريته مساءلة الطريقة التي يختزل فيها الفكر إلى الشبكة العصبية الإنسانية كنوع من النزعة الإنسانية البيولوجية شبيهة بتلك التي يستعملها **كلود ليفي ستراوس** في شغله على الأساطير. إلا إنّه من الممكن، على كلّ حال، تجنب ضرورة (هذه العودة إلى البيولوجي) من خلال التركيز على الخصائص التاريخية الدقيقة لمختلف نظريات المعرفة. وهكذا يستعمل ميشال فوكو مفهوم القطيعة المعرفية كي يسائل أي سردية مباشرة لعمل المعرفة تبعاً للمحنى الذي افترضه بياجيه. أي تحرّك جذري وتاريخي النزعة من هذا النوع قد

يعطي مزيداً من الاهتمام. للانقطاعات التي اكتشفها في نمو الطفل، كما تنطبق على علم المعرفة ذاته في نموذجه.

بول إينيس (Paul Innes)

قراءات:

Boyle, D. G. 1969: *A Student's Guide to Piaget.*

Piaget, Jean 1950: *The Psychology of Intelligence.*

---- 1953a: *Logic and Psychology.*

---- 1953b: *The Origin of intelligence in the Child.*

----- 1959: *The language and Thought of the Child.*

Plot (انظر: الحكاية/ الحبكة).

لعب (Play)

مصطلح يستعمله دريدا للدلالة على كلّ قدر من التراخي أو الحركة التي يمكن أن تصادف دوماً ضمن بنى إسباغ المعنى وعملياته، وكذلك على نوع التسلية المرتبطة بالنزعة إلى اللعب. تعكس كلمة لعب (Le jeu) الفرنسية هذا الغموض كما هو حال الكلمة الإنجليزية. يستدعي اللعب بكلا المعنيين تلك العمليات الخاصة بالنقد الداخلي أو المتفكر ذاتياً التي مارسها دريدا بمثابة **تفكيك**، ومارسها فوكو بمثابة **سلالة**.

ولقد لوحظ من قبل كريستوفر نوريس وآخرين، بأنّه عندما تصبح كتابة دريدا لعوبة جداً فإنّه يستدعي (ربما عن غير قصد) الحكم الخاطئ القائل بأنّه قد ترك كلياً جدية الحقيقة والانخراط السياسي.

مايكل باين (Michael Payne)

قراءات:

Derrida, Jacques 1967b (1978): *Writing and Difference.*

الشعر (Poetry)

بعد إجراء محاولات لإيجاد تعريف للشعر، أقرَّ العديد من الكُتَّاب المتنوِّعي النزعة بأنَّ هذه المهمة "خطيرة" أو "مستحيلة" أو "لا معنى لها"، نظراً للمدى الواسع الفضفاض الذي تميّز به تطبيقات هذا المصطلح. فنورثروب فراي (Northrop Frye) يفتتح مقالته "مقاربة القصيدة الوجدانية" (Approaching the Lyric) بتوجيه التحذير التالي: "بعض الناس يعتقدون بأنَّ من الممكن تعريف المصطلحات الأدبية". ولذلك كان من الحكمة النظر في هذا المصطلح من حيث يُنظر في أشكاله التقليدية الأكثر تمايزاً: الشكل السردي والشكل الدرامي/ المسرحي والشكل الوجداني/ الغنائي. إلا أن هذه الأنواع ذاتها تعود فتنقسم إلى أنواع فرعية (نويعات) تنتمي إلى تقاليد ومدارس وتراتبيات مختلفة. وهي بدورها تفقد تمايزها مع مرور الوقت بحيث يصبح من الممكن إحلال إحداها محل الأخرى. ولذلك نجد دايفد ليندلي (David Lindley)، في تعريفه المطول والممتاز لمصطلح "القصيدة الوجدانية" يخلص إلى الاستنتاج بأنّه: إذا كان من الصعب رسم خطوط الفصل للقصيدة الوجدانية من حيث إنّها نوع شعري أو مجموعة عنقودية من الأنواع الشعرية الفرعية، فإنّه من شبه المستحيل فهم تطبيقات مُصْطلح "الشعر الوجداني" الكيفية، في نهاية المطاف.

ويعيدنا روجر فاولر (Roger Fowler) وآلن رودواي (Allen Rodway)، في **معجم المصطلحات النقدية الحديثة** (*A Dictionary of Modern Critical Terms*)، من حافة هذه الاستحالة، كما يفعل معظم شارحي

هذا المصطلح، إلى الأصل الاشتقاقي للكلمة، حيث يشيران إلى أن كلمة شعر (Poetry)، في أصلها الإغريقي، تشير ببساطة إلى "شيء مصنوع" سواء كان نظماً أو غير ذلك. وهنا يكون بإمكان المرء أن يقوِّم فعل "الصُنْع" هذا إما على أنه يَسْفُل عن الواقع، كما فعل أفلاطون، أو على أنه يعلو عليه، وهذا رأي الرومانسيين. ويفترض هذا الاستقطاب ضمناً وجود النظريتين الأساسيتين في الشعر: الأولى هي التي ترى الشعر على أنه تقليد محاكاة (Mimesis) وهي النظرية التي كانت الأساس (وإن لم يكن بشكل حصري) في نشوء الشعر الملحمي والشعر المسرحي، وهي النظرية التي ظلت مسيطرة حتّى نهاية القرن الثامن عشر دون منازع؛ والثانية هي التي ترى في الشعر فناً تعبيرياً، وهي التي أضفت على الشعر الوجداني أهمية لا سابق لها. فقبل قيام الثورة الرومانسية كان الشعر، بما هو محاكاة، يُستخدم أساساً لتفسير واقع معيَّن، وكان يُطلب منه، على حدّ قول هوراس (Horace) ومن بعده سير فيليب سيدني (Sir Philip Sidney)، تقديم المتعة والعِبْرة لجمهور القراء.

ولكن، على ما لاحظ م. هـ. أبرامز (M. H. Abrams)، فإن اهتمام أرسطو غير المسبوق بدقائق الأشكال الشعرية، بعيداً عن الإشارة الحكائية للشعر، كان يعني ضمناً أن الشعر، حتّى في نظرية أرسطو الحكائية، يكتسب استقلالاً ذاتياً ضمنياً في جانبه الجمالي حيث لا تحكمه أية معايير سوى الشكل والبنية الداخلية له. ويرى أرسطو أن المؤرخ "يصف الحَدَثَ الذي وقع بالفعل"، بينما الشاعر "يتخيل نوع الشيء الممكن الحصول". ثمّ يضيف أرسطو قائلاً: "من هنا كان الشعر أعمق وأقرب للفلسفة وذا معنى أكثر أهمية من الشعر، حيث إنَّ مقولاته تتسِّم بطبيعة الكلِّيات". إن إضفاء هذا الامتياز على الشعر فوق التاريخ وعلى الجماليات فوق الطبيعة نجده منعكساً أيضاً في كتاب أرسطو **الفيزياء** (*Physics*)، حيث يشير إلى أن "الفنّ يكمل أحياناً ما لا تستطيع الطبيعة إنهاءه". وبذلك، فإن ملاحظة سيدني بأنَّ "الشعر لا يتكل على الطبيعة بل يخلق طبيعة ثانية هي من عندياته" لا تُعتبر خروجاً عن المفهوم الأرسطي. وبالإشارة إلى تمييز أرسطو بين الشاعر والمؤرخ، يرى سيدني بأنَّ "الشاعر الفذّ" هو من جانب آخر، مزيج مثالي من الفيلسوف والمؤرخ: "فهو يجمع بين الفكرة العامة والمثال الفردي". إن هذا التعريف يتيح لسيدني ليس فقط أن يضع سُلطة الخطاب الفلسفي والتاريخي موضع التساؤل، بل، إضافةً إلى ذلك، أن يحرر الشعر من أوهام الخداع الذاتي الخطابي التي يُرى أنها تصاحب الفيلسوف والمؤرخ، كما يتيح له أن يخوِّل الشاعر سلطة وقوة لم يسبق أن اعطيت له من قبل، وهي سُلطة الإتيان بخيالات مع الإدراك الذاتي لهذه الممارسة: "على الرغم من أنه يقص أشياء غير حقيقية، إلا أنه لا يكون كاذباً، لأنه يقصها على أنها غير حقيقية". إن الجدل الدائر حول طبيعة الحقيقة الشعرية يفترض وجوداً مسبقاً، كما في حالة كتاب سيدني **دفاع عن الشعر** (*Defense*)، لمعيار حِكائي. وعندما هُجر هذا المعيار في أواسط القرن التاسع عشر، على ما يشير كريستوفر كلاوزن (Christopher Clausen)، تحوّلت "الحقائق الكبرى" التي تحدث عنها ووردزوورث (Wordsworth) مع مرور الوقت إلى ما وصفه فروست (Frost) بأنّه "توضيح للحياة – وليس بالضرورة ذلك التوضيح الكبير الذي تنبني عليه المذاهب والطوائف، بل... هو وقاية آنية ضدّ خطر الفوضى والتشوُّش". وهكذا فإن الحقيقة الشعرية تصبح "الحقيقة الدرامية" (Cleanth Brooks)، والمقولات الشعرية

تصبح أشباه مقولات[25] إ. أ. ريتشاردز (I. A. Richards) وأخيراً، في عبارة أرشيبولد ماكليش (Archibold Macleish): "ليس من واجب القصيدة أن تعني (أن يكون لها معنى)/ بل أن تكون".

إن مثل هذه المقولات لها بداياتها في الحركة الرومانسية. فعندما صرَّح ووردزوورث في مقدمته لديوان **قصائد وجدانية** (*Lyrical Ballads*) (1800) بأنَّ الشعر هو "الفيض التلقائي لمشاعر قوية"، انتقلت سلطة الشعر إلى مصدر داخلي ذاتي غير خاضع للبَرْهنة. ويوجز إبرامز القول في القضية على نحو ناجع حين يقول: "إن قضية الشعر العُظمى ليست، كما عند أرسطو، قضية شكلية، تحددها في الأساس الأفعال، والصفات الإنسانية التي تجري محاكاتها؛ وليست كما في النقد النيو كلاسيكي، قضية نهائية، قضية الأثر المرجو إيجاده عند الجمهور؛ بل هي قضية فاعلة - النبض الذي يجري في عروق الشاعر لأحاسيس ورغبات تنشد التعبير، أو هو ذلك الإجبار الداخلي الناشئ عن الخيال "الإبداعي"". وهكذا نجد أن صعود فن القصيدة الوجدانية الذي أطلقته الحركة الرومانسية ولَّد أفكاراً كانت خاضعة للنقاش من مثل "العبقرية" و"الأصالة" و"المباشرة" و"الحضور" و"التجاوز/ التسامي". ومع أن القصيدة الوجدانية ليست بأي معنى من المعاني ابتكاراً من بنات أفكار الرومانسيين (فقد كان سبنسر (Spenser) وشيكسبير (Shakespeare) وملتون (Milton) من كبار شعراء الوجدانيات أيضاً)، إلا أنها أصبحت بعد ذلك وسيلة التعبير عن موقف وجودي يمتاز بشكل ملحوظ عن التجارب الاجتماعية التي كان يجري التعبير عنها بالقصائد التي تنتمي لفنون الهجاء (السخرية) والملحمة والنشيد (Ode) والبالاد (الحكايا المغنَّاة) والشعر الراعوي (Pastorals). فبينما كان هناك في هذه الفنون الشعرية موضوع معيَّن معطٍ يتحول حكائياً إلى شكل من الأشكال الشعرية، وغالباً ما كان ذلك لأغراض الأداء العلني أمام الجمهور، كانت القصيدة الوجدانية، بالمقارنة، مونولوجاً (حديثَ نفسٍ) متوحداً مع الذات، حيث شبَّه شيلي (Shelley) الشاعر بـ "العندليب الذي يجلس في العتمة ويغني ليؤنس وحشته بعذب الأصوات، ومستمعوه كالمغشي عليهم بألحان عازف غير منظور". وقد عاش واستمر هذا التعريف للشاعر مغنياً منفرداً، وإنما مع تبدلات هامة في التركيز في نماذج الرمزيين الفرنسيين وخلفائهم المتنوعين من الحداثويين و"شعراء الاعتراف" (Confessional) الذين تناولوا دقائق حياتهم الجوانية في شعرهم - المترجم [أو الشعراء التصويريين (Imagists)، وكما يقول نورثروب فراي، فإن الشعر الوجداني يُسمع عَرَضاً أو استراقاً على وجه العموم. ويعرِّفه لويس توركو (Lewis Turco)، في تعريفه لمصطلح الشعر الأوسع، بأنّه "فنٌّ من فنون اللغة"]. فمن المعتاد اليوم عندما نتكلم عن الشعر أن نكون نقصد الشعر الوجداني، هذا على الرغم من أن الشعر الوجداني قد يكون استوعب في القرنين التاسع عشر والعشرين فنوناً شعرية أخرى أكثر نزوعاً نحو العلنية وإتقان العمل من مثل النشيد والمرثاة والحكاية المغنَّاة.

وبما أن القصيدة الوجدانية هي بتعريفها موجزة وكثيفة ومركزة، كما صرَّح بو (Poe) في مقالته "فلسفة التأليف"، "فقد كانت هي

(25) يميز ريتشاردز بين اللغة العادية ولغة العلم الإشارية التي تخضع مقولاتها لمعيار الحقّ والباطل والصدق والكذب، وبين اللغة الشعرية العاطفية التي تستعمل "أشباه مقولات" (Pseudo-Statements) لا تخضع لمعايير التثبُّت الواقعي (المترجم).

الوحيدة القادرة على تبرير مصطلح الشعر. ومن خلال تأثير بو على الرمزيين الفرنسيين، أصبحت القصيدة الوجدانية نظاماً ذاتي الإشارة من الكلمات أو من التطابقات الذهنية، غابة من الرموز (un forêt des symboles) قد يضل فيها المرء طريقه، على حدّ قول ريمبو (Rimbaud). وعندما كتب إليوت (Eliot) في قصيدة **غيدينغ الصغير** (*Little Gidding*) يقول: "الصلاة أكثر/ من مجرد نظام من الكلمات"، فمن المحتمل أنه كان يبحث عن طريقة يتجاوز بها الجمالية الفردية الطاغية والنزعة الجوانية الإلغازية للقصيدة الرمزية. وتعود الفكرة، وخاصة في ما يتعلق بالقصيدة الوجدانية المستقلة، إلى جماليات كَنْت (Kant) التي لا تحدّد للعمل الفني أية قيمة معرفية وإنما (مجرد) لا قَصْدِّية هادفة. ولذلك كان بإمكان أودن (Auden) أن يقول (عن شعر ييتس (Yeats): "إن الشعر لا يجعل شيئاً يحدث")، حتّى لو كان بالضبط تلك الميزة اللانفعية، اللاتاريخية، اللازمنية التي تؤكد للشعر بأنّه باقٍ/ في الوادي الذي هو من صنعه حيث المديرون/ لن يرغبوا في العبث. "إن إقصاء أودن للمديرين/ الرؤساء من وادي الشعر هو ردّة فعل تتسم بالفطنة على إقصاء أفلاطون للشعراء من جمهوريته، حيث حذر أفلاطون من أنّ الشعر "يعرض للخطر النظام برمته"".

إن تحذير أفلاطون ليس موجهاً بالطبع ضدّ الأوهام غير المؤذية، وإنما ربما ضدّ أنواع المضامين المتأصلة في الاستقلال السياسي للفن، المتمثلة في الحقيقة، بمثل تلك الكثافة الذاتية التي نجدها في اللوحة الشعرية التي يرسمها فروست (Frost) في قصيدة **وقفة عند الغابة في أمسية مثلجة** (*Stopping by Wood on a Snowy Evening*) (1923). ويبدو أن مسافر قصيدة فروست بداية يضطلع بالمهمة ذاتها التي يفكر فيها نورثروب فراي عندما يعرِّف الشعر بأنّه إلتفاتة طقسية بعيداً "عن تجربتنا العادية المستمرة في المكان والزمان، أو... في المحاكاة اللفظية لها". وكما يشير فراي، فإن الأمثلة التفسيرية على ذلك قد تمتد إلى ما وراء القصيدة الوجدانية الذاتية لتصل إلى أنواع مختلفة من الشعر مثل المزامير التأملية في العهد القديم، إلى الحوارت الذاتية الدرامية في قصيدة بايرون (Byron) تشايلد هارولد (Childe Harold)، أو السرد الوجداني في قصيدة ووردزوورث **المطلع** (*Prelude*). إلا أن القصيدة الوجدانية القصيرة المكثفة والذاتية، كما يزعم فراي، "تُراكب نوعاً مختلفاً من التجربة" على الإيقاعات السردية للزمن والحياة. ولذلك فإن مضامين أي تعريف للشعر بما يناقض بناء المعاني من خلال السرد، تُشعِر بالآخرية الجذرية للشعر، بمميزاته التخريبية بنيوياً وجمالياً وحتّى سياسياً. ولذلك فإن شعراء الرمزية الفرنسيين ومن تبعهم من الحداثويين، أوروبيين وأمركيين، يطالبون بأن ترفض القصيدة أن تُتَرجَم/ تنتقل إلى شروط النثر وإعادة الصياغة، أو ما تعنيه هذه الشروط، إلى سردية الوجود التاريخي. وهكذا فإن التقليد الرمزي أو الحداثوي أو الجمالي الذي أنشأ الأشكال الشعرية هذه وصدر عنها من شأنه، كما أشار دينيس دونوهيو (Denis Donoghue)، أن يجد التعبير الأنقى للشعر في "إطلاق عقال" اللغة "من منصب التمثيل إلى رحمة الخيال". وإننا نجد مثل هذه الأمثلة الطيبة، كما يشير دونوهيو، في صور "التمثيل المحض". وبالتالي فإن هذه الصور تتطلب من القارئ أفعالاً محايدة من الإدراك النقي، على الرغم من أنه يمكن للمرء أن يتساءل إذا كانت مثل هذه الأفعال، بما أنها مدن فاضلة في الشعر، إذا كانت ممكنةً في النقد.

وحتّى لو لم يكن الشعر سوى نظام من الكلمات، فإنّه مثل كلّ الإبداعات الفنية ينتج عن وقائع نفسية، وتاريخية. وقد كتب أودن يقول بأنّ "آيرلندا المجنونة آذت ييتس [فدفعته] نحو الشعر". وقد نشأ ديوان بودلير (Baudelaire) "أزهار الشرّ" (Fleurs du mal) من أمراض اجتماعية ومعاناة شخصية. ولئن كان التصوّر الرومانسي للقصيدة هو تصوّر الرمز الذي يعرِّفه كوليرج بأنّه "يشارك في الواقع الذي يجعله مفهو ماً"، فإن نظرياتٍ أحدث شددت على الاستحالة وعلى التغميض الذاتي اللازم الذي يصاحب ذلك التسامي الجمالي للزمن والتاريخ (انظر بول دو مان (Paul de Man)). ومن منظورٍ أزيل عنه الغموض (إذا كان هذا المنظور نفسه لا يدَّعي موقفاً جمالياً محايداً) يمكن للمرء أن يتيح للشعر فُسحة راحة جمالية من العالم "فقط حال كان المرء يحاول أن يمتثل لأمر بأنَّ لا يتوقف هناك"، على حدّ تعبير بربارة جونسون (Barbara Johnson). ويستمد الأمر الذي تشير إليه سلطته من رفض الفردية الجمالية من وقوف عند الغابات في الأمسيات المُثلجة أو على جسر وست منستر[26]، لأن هذه الأشكال الجوانية للآخرية تتيح إعلاءً نحو المثالية وتحييداً لآخرية أصلية من شأنها أن تبلغ أن تكون توليفاً لاختلاف داخلي لا يمكن جَسْرُه، بل وينبغي أن لا يُجْسَر، كما تقول جونسون ضمناً. إن مثل هذا الاختلاف غيرِ القابل للإصلاح الذي يُبقي القصيدة منقسمةً على ذاتها بدل أن تكون منسجمة متناغمة، مزدوجة المعنى بدل أن تكون ذاتية التماثل، إن مثل هذا الاختلاف قد أدى إلى تفضيل الحكاية الرمزية (Allegory) على الرمز (Symbol). ولئن كان كوليريدج قد نبذ الحكاية الرمزية على أنها "أصداء جوفاء يربط الوهم بينها وبين مظاهر/ أشباح المادة"، فإن بول دو مان يعكس تفضيل كوليريدج للرمز فوق الحكاية الرمزية:

بينما يفترض الرمز إمكانية وجود هوية أو تعريف، فإن الحكاية الرمزية أساساً تحدِّد مسافةً بالعلاقة مع أصلها، وهي في رفضها لمشاعر الحنين والرغبة في التطابق، تؤسِّس لغتها في فراغ هذا الاختلاف الزمني. وهي عندما تفعل ذلك تمنع الذات من التماثل الخادع مع اللا-ذات (Non-Self) ،التي يجري التعرف إليها الآن تماماً، وإن على نحو مؤلم، على أنها لا-ذات.

إن هكذا نظرية، بترجيعها خوف الوجوديين من الإيمان الفاسد، تبقى مَدينةً في النهاية لنمط من التفكير مادي أو تاريخاني، نمط يحظر أي تجاوز للظروف المادية من خلال الرمز أو الاستعارة أو الفنّ. إنها تتطلب أن نبقى غرباء في العالم.

وقد ذكَّرتنا فيرجينيا وولف (Virginia Woolf) بأنَّ القصص الخيالي هو "مثل شبكة العنكبوت، ترتبط بالحياة من أربع زواياها؛ قد يكون الرابط واهياً، ولكنه يبقى موجوداً". ولكن، في الشعر، قد يُصر المرء على أن تكون هذه الروابط مبنية بطرق أخرى أكثر دقة ووهناً: **أولاً**، ربما في القبول بأنَّ القصيدة قد ترفض فعلاً أن تكون مرتبطة إطلاقاً، مع ما يصاحب ذلك من مضامين سياسية ودينية؛ **وثانياً**، بالاعتراف بضرورة مثل هذه الارتباطات على أية حال. والكلمات، بعكس الموسيقى، إشارية حتماً، وهي تكتسب معانيها، سواء كانت متمردة أم غير ذلك من الأعراف التي تُمارَس يومياً في اللغة، وهي قد تقدّم لنا تفسيراً للتوترات التي يحدد فيها الشعر ذاته. وبعكس الموسيقى التي لا تحتاج إلى دفاع واعتذاريات، فإن تاريخ الشعر هو

(26) كما في قصيدة لووردزوورث (المترجم)

تاريخ الكتابات التي قُدِّمت دفاعاً عن الشعر، وبالتالي هو تاريخ النقد ونظرية الأدب. والشعر، بتقاطعه مع الانتقادات التي لا تنتهي الموَّجهة إليه ومع الدفاعات التي لا تنتهي عنه في النظرية والنقد، وبينما هو يقف على حافة الصمت والموسيقى، ينشد اتصالات غير تخصصية متعددة، ولكنه، على ما يبدو، يمتنع على أي شكل من أشكال وضع اليد أو الاستيلاء.

قراءات:

Abrams, N. H. 1953: *The Mirror and The Lamp.*

----- 1993: *A Glossary of Literay Terms.*

Donoghue, Denis 1976: *The Sovereign Ghost: Studies in Imagination.*

Hollander, John 1981: *Phyme's Reason.*

Hosek, Chavia, and parker, Patricia, eds 1985: *Lyric Poetry: Beyond New Criticism.*

Howard, Richard 1980: *Alone with America: Essays on the Art of Poetry in the United State since 1950.*

Lindley, David 1985: *Lyric.*

Miller, J. Hillis 1965: *Poets of Reality.*

Perloff, Marjorie 1990: *Poetic License: Essays on Modernist and Postmodernist Lyric.*

Rajan, Tilottama 1980: *Dark Interpreter: The Discourse of Romanticism.*

Scholes, Robert 1969: *Elements of Poetry.*

Vendler, Helen 1988: *The Music of what Happens: Poems, Poets, Critics.*

Williamson, Allan 1984: *Introspection and Contemporary Poetry.*

politics, Gay (انظر: سياسة مثليي الجنس).

بوب آرت (فن البوب) (Pop Art)

أول من استعمل هذا اللفظ كان الناقد الفني الإنجليزي لورانس آلووي (Lawrence Alloway) خلال سلسلة من الحلقات الدراسية نظمتها المجموعة المستقلة في معهد الفنون المعاصرة، في مدينة لندن، في أوائل خمسينيّات القرن العشرين. وبمعناه البريطاني الأصلي الذي استكشفه الفنان والمدرّس ريتشارد هالتون (Richard Hamilton)) جذب "البوب آرت" (فن البوب) الانتباه إلى القيمة الجمالية للسلع الأميركية الواسعة الإنتاج - كالسيارات، والألبسة، والأدوات المنزلية، والمجلات، والرسوم الهزلية... إلخ. وقد ناقشت المجموعة المستقلة بغية البرهان على أن تلك الأعمال من طراز "البوب" كانت رائدة الاستكشاف الفني لوسائل تقنيّة جديدة خاصة بالمنتجات المرئية وبالاتصالات، فتحدّى أعضاؤها التميز التقليدي بين الثقافة العليا والثقافة الدنيا، وبين الفنّ "المحض" والفنّ "التطبيقي". وإذا كانت تلك هي النقطة الأولية النظرية أو التعليمية، وعنت مجرد تشكيل السلع والإعلانات كأعمالٍ فنية لهدف الدرس، والتحليل الصوري، فأنّ هاملتون، سرعان ما راح يدمج أشياء البوب والصور في عمله الخاص، وكان تأثيره الأعظم على تلاميذ مثل بيتر بلايك (Peter Blake) وفناني البوب

البريطانيين في معرض الشبان المعاصر في عام 1961، متمثلاً في ملصقته (Collage) التي عنوانها: ما الذي يجعل البيوت اليوم مختلفة، ومغرية، بهذا المقدار؟ (*Just What is it that Makes today's Homes so Different, so Appealing?*).

في العرض الذي قدمته المجموعة المستقلة في عام 1956، والذي عنوانه **هذا هو الغد** (*This is Tomorrow*). وهكذا، كان "فن البوب" وصفاً لفن صالات العرض التي "استعارت" الصور الثقافية ذات الجمهور الواسع، وهذا يصدق على الولايات المتحدة، حيث طبق اسم "فن البوب" على رسامين تشكيليين مثل ياسبرز جونز (Jaspers Johns) (الذي كان فناً تجارياً، في الأصل) الذي بدأ يعرض سلسلة رسومه عن الأشياء المبتذلة في عام 1958، وكليس أولنبرغ (Class Oldenburg) الذي افتتح "المخزن" (وراح يبيع نسخاً عن الطعام وأوعية الطعام مصنوعة من نسخ لزقات مرسومة بالألوان)، في عام 1961، وروي لختنشتاين (Roy Lichtenstein) الذي عرضت أشرطته المنفوخة، لأول مرة، في عام 1962، وآندي وورهول (Andy Warhol). وكان هناك فروق بارزة في الاستراتيجية الجمالية بين فناني البوب استعمالهم لمادة البوب، البريطانيين والأميركيين (الأولون كانوا رومانطقيين في استعمالهم لمادة البوب، بينما كان الآخرون الأميركيون معنيين، في الأكثر، بالتقنيّة والواقعية)، كما كان هناك فرق مهم أيضاً بين عالميها الفنيين. فما كان واضحاً في نيويورك أكثر من لندن هو أن فن البوب لم يكن مجرد حركة جمالية، بل كان يحمل آثاره التجارية المتضمّنه فيه (وهي التي أدركها وورهول بأكثر ما يكون من الحماسة والبراعة)، مثلما حوّل استعمال الأيقونات اللوحات المرسومة إلى إعلانات عنها، وكما حُركت صور فن البوب كصور بوب، وكما سُوّق الفنانون بوصفهم نجوماً.

قراءات:

Hamilton, Richard 1982: *Collected Words 1953-1982.*

Lippard, Lucy R. 1970: *Pop Art.*

Livingstone, Marco, ed. 1991: *Pop Art.*

سيمون فريث (Simon Frith)

بوبر، كارل (Popper, Karl) (1994-1902)

فيلسوف علوم بريطاني. ومع أنه ولد في فيينا، النمسا، عاش بوبر في إنجلترا منذ العام 1946. بدأ مسيرته المهنية بمثابة ناقد **للوضعية المنطقية** التي نادت بها حلقة فيينا. كانت أول منشوراته الكبرى **منطق الاكتشاف العلمي** (*Logik der Forschung*) (عام 1934). ولتخوفه المبرر من سيطرة النازية على بلده، ترك بوبر النمسا إلى نيوزيلندا في العام 1937. علم في كلية كانتربري في جامعة نيوزيلندا حتّى العام 1945. وهنا كتب عمله عظيم الأثر في النظرية السياسية بعنوان **المجتمع المفتوح وأعداءه** (*The Open Society and its Enemies*) (1945). وهو ما دفعه بقوة إلى مسار مهني دولي في الفلسفة. ذهب بوبر لتعليم الفلسفة في مدرسة لندن للاقتصاد والعلوم السياسية لما يزيد عن عقدين. وتقاعد بمثابة أستاذ للمنطق والطريقة العلمية. منح بوبر لقب فارس في العام 1965 وتوفي في العام 1994.

كان تأثير بوبر على **فلسفة العلم** منقطع النظير. وكان أكثر ما إشتهر به بوبر إدخاله **محك التفنيد** (Falsification)، إذ جادل بأنَّ

القوانين العلمية لا يمكن إثباتها بشكل قاطع: وإنما يمكن تفنيدها فقط. وكان بوبر يعني بذلك أنه لا يمكن لأي كمية من البرهنة على القانون العلمي أن تضمن قيمته الحقيقية. ولقد كان معروفاً منذ أيام الفيلسوف دايفد هيوم أنه لا يمكن لأي عدد من عبارات الملاحظة القائلة بأنّ "س تسبب ص" يمكن أنْ تؤدي إلى تعميم قابل للبرهان - إذ لا يمكن الاستبعاد المنطقي لحالة مضادة لقانون علمي. فالاستقراء هو من عادات الذهن؛ ولكنه ليس ضرورة منطقية. وهو ما يجعل كلّ المعرفة العلمية مؤقتة. يكمن إنجاز بوبر في تحويل التوكيد الفلسفي من قيمة حقيقة نظرية ما إلى المبرر العقلي لاختيار النظرية.

شيفا كومر سرينيفاسان (Shiva Kumar Srinivasan)

قراءات:

Ackerman, Robert John 1976: *The Philosophy of Karl Popper.*

Magee, Bryan 1973 (1982): *Karl Popper.*

O'Hear, Anthony (1980): *Karl Popper.*

Popper, Karl 1934 (1980): *The Logic of Scientific Discovery.*

----- 1945 (1966): *The Open Society and Its Enemies.*

الثقافة الشعبية (Popular Culture)

مصطلح نراه دوماً في الاستعمال اليومي كما في الاستعمال الأكاديمي، يتفلت سريعاً من أي رابط إلى أي تفسير نظري، في مفهوم "الثقافة" أو في مفهوم "الشعبية". ومن الواضح أن المفهوم الكامن وراء هذا المصطلح لا يكون له معنى إلا في حال المقارنة مع غيره، مع أن التباين الضمني لن يكون واضحاً على الإطلاق: إن مصطلح الثقافة غير الشعبية (Unpopular Culture) ليس مصطلحاً وصفياً شائعاً في الاستعمال (كما إنَّ معناه في أي حال لن يكون واضحاً)، أما في المعتاد فتكون المقارنات، في الواقع، مع مفهومات الثقافة الراقية (High Culture) والثقافة الفولولكلورية (Folk Culture) والثقافة الجماهيرية (Mass Culture). وهناك مشكلة أخرى تكمن في أن مصطلح "الثقافة الشعبية" غالباً ما يُستعمل على نحو تبادلي ومميَّز نوعاً ما، للإشارة إلى أشياء ثقافية ورمزية معينة وإلى "طريقة في العيش بكاملها" في الوقت ذاته.

إذن، يبدو في الممارسة التحليلية أنه كانت هناك ثلاث طُرق استُعمل فيها مصطلح "الثقافة الشعبية". في الطريقة الأولى، تُعرَّف الثقافة الشعبية على أنها الثقافة المُنتَجة من أجل الناس/ الشعب. وهنا ينظر إلى الناس على أنّهم قطاع من قطاعات السوق، ومجموعة من المستهلكين، وبذلك يكون المصطلح "الثقافة الشعبية" وصفاً لِسلَع معينة بحالها. وفي هذا السياق تنماز الثقافة الشعبية عن الثقافة الفولكلورية بالإشارة إلى وسائل إنتاجها الصناعية. ولكن المصطلح يُستعمل أيضاً متميزاً عن مفهوم الثقافة الجماهيرية بالكلام عن جانب الاستهلاك. فمصطلح "الثقافة الشعبية" يعني ضمناً ثقافةً لها جذورٌ في عمليات وعلاقات وقيم اجتماعية معينة (عادةً ما تكون على أساس طبقي)؛ فـ"الناس" هنا ليسوا هم "الجماهير" التي لا هوية واضحة لها. باختصار، في هذا السياق التجاري، تكون "الثقافة الشعبية" مفهوماً كمياً ونوعياً في الوقت ذاته؛ فهي تتضمن إشارةً إلى حجم الجمهور - فَلِكي يُعْتبر عملٌ ما، مثل أسطوانة

أو فيلم سينمائي أو قصة روائية، شعبياً، يجب أن يحقق أرقاماً عالية في المبيعات أو المشاهدة (بالمقارنة مع أرقام مبيعات أو مشاهدة سِلع النُخبة أو سِلَع الثقافة الراقية)؛ كما، أنها تتضمن إشارة إلى نوعية هؤلاء المستهلكين والمشاهدين، وإلى مواقفهم من السلع الثقافية واستعمالاتها - فلكي يعتبر عمل ما، أسطوانة أو فيلم سينمائي أو قصة روائية، شعبياً، يجب أن يجري استهلاكه بطرق معينة (طرق تختلف بوضوح عن تلك التي تتبعها النُخب الثقافية في استعمال سِلَعها). والواقع أنه في نهاية المطاف، فإن المعيار النوعي في هذا المجال أكثر أهمية من المعيار الكمي. ومع أن الكثير من الأغاني والأفلام والبرامج التلفزيونية "الشعبية" تحقق أرقام مبيعات ومشاهدة أقل من تلك التي تحققها الأعمال الناجحة من مثل الأسطوانات الكلاسيكية والأفلام الفنية وبرامج التلفزيون ذات النوعية العالية، على الرغم من ذلك تبقى صفة "الشعبية" سِمةً ملائمةً لنَعْت تلك الأعمال.

وفي هذا المجال، تتراكب المقاربة القائمة على مبادئ السوق مع تعريف آخر للثقافة الشعبية بما هي ثقافة الناس/ الشعب، بما هي تلك الأشياء والممارسات الرمزية التي تعبِّر بطريقة ما عن المعتقدات والقيم والتقاليد الشعبية وتمنحها شكلها. وهذا التعريف يتصل (ولا يناقض) بمفهوم الثقافة الفولكلورية (مع أنه يُستعمل الآن مع الشعوب الصناعية)، وهو يعني ضمناً أن ما يجعل من السلعة "شعبية" ليس هوية (أو عدد الناس) المقصودين في إنتاجها (تعريف السوق) وإنما كيف يتم تأويلها. وبعبارة أخرى إن المعنى الثقافي لسِلْعةٍ ما يتحدد في العمليات الاجتماعية للاستهلاك (حتّى لو كانت هذه العمليات تتضمن حتماً أشكالاً من التعرُّف والتقدير لما يُعتبر "الموضة الدارجة" في الجماعة الثقافية المقصودة). وتعتمد هذه المقاربة، إذن، على تعريف "الناس/ الشعب" بما هم مجموعة اجتماعية معينة ذات روابط وقيم اجتماعية موصوفة محددة. وهكذا كان الناس في "الدراسات الثقافية" البريطانية يجري تحديدهم في الأصل من ضمن المنظور الطبقي: فالثقافة الشعبية كانت تعني ثقافة الطبقة العاملة (انظر Hoggart, 1959)، على الرغم من أن هكذا مجموعات قد تُعرَّف الآن بالتماشي مع خطوط فصل اجتماعية أخرى - من ضمن مفهومات الثقافة الشعبية السوداء، والثقافة الشعبية الاسكوتلندية، والثقافة الشعبية النسائية، وما إلى هنالك.

وهناك حاجة للتشديد على مَلْمَحَين من ملامح هذه المقاربة للثقافة الشعبية. الملمح الأوّل هو إشارتها إلى التاريخ الشعبي، إلى الطرق التي جرى بها تضمين قيم ووسائل من الماضي في نصوص ثقافية بحيث تمثل إحساس الناس بهويتهم التاريخية الخاصة. الملمح الثاني هو أن أحد الأغراض الهامة للثقافة الشعبية من هذا المنظور هو تمييز مجموعة اجتماعية معينة عن المجموعات الأخرى، لإقامة الشروط التي ينبني عليها الاختلاف الثقافي. وبهذا تكون الثقافةُ ممارسةً استطرادية، وعلى المنظِّر النقدي أن يكون قادراً على قراءة الإشارات؛ وفي هذا المجال، يمكن أن يجري تعريف الثقافة الشعبية من ضمن شروط شكلية (وقد يكون من الممكن رسم تشابه داخلي دقيق نوعاً ما بين الشكل الثقافي وقيم الجماعة). باختصار، إن الثقافة الشعبية هي تلك الثقافة التي تعبِّر عن القيم الجمالية والعقدية والشهوية والروحية والرمزية لمجموعة معينة من الناس، وبإمكاننا قراءة تلك القيم في الممارسات الشعبية، وفي النصوص، وفي الأشياء. وبعبارة أخرى، ومن هذا المنظور التحليلي، سوف نصف، على سبيل المثال، برنامجاً تلفازياً على أنه "من التلفاز

الشعبي" ليس بالنظر إلى أرقام المشاهدين، ولا بالنظر إلى وسائل المنتجين في تسويقه، وإنما بالنظر إلى مزاياه الشكلية واستراتيجياته الجمالية وطريقة تنظيمه للمتعة.

ومع أن هذه المقاربة تصبح بذلك مبنية على النصوص (حيث تُقرأ المؤسسات والممارسات على أنّها نصوص، كما في كتاب هوغارت)، فإنها تتراكب بوضوح مع تعريف ثالث: الثقافة الشعبية بوصفها مُنتَجة من قبل الشعب/ الناس. إن نقطة المرجعيّة هنا ليست في إنتاج الهواة، في صنعة هواة طُرُق "اصنعها بنفسك"، في النُسخ المدجَّنة لفنون المحترفين، وإنما في طُرُق الحياة والعيش لدى الناس فتُعرَّف الثقافة الشعبية هنا بعبارات أنثروبولوجية، بالإشارة إلى العمليات وإلى الأشياء، إلى العلاقات كما إلى الصور. وهكذا تصبح الثقافة الشعبية "الحياة اليومية" للناس ما يفعله "الناس"، طُرُقهم في الحديث، في المأكل، في الملبس، في اللعب، في العمل، في العبادة... وبالإمكان التعامل مع هذه الأنشطة بتعابير وصفية محايدة، على مسافة من الموضوع، في نوع من رسم الخرائط الهاجسي للخصوصيات الثقافية (كالتي نعهدها على سبيل المثال، في ما يعرف بـ "الدراسات الشعبية" في الولايات المتحدة)، أو بتعابير أكثر اتصافاً بالسياسة الصِدَامية، عن طريق لفت الانتباه إلى السُبُل التي تتبعها الجماعات لانتزاع السلطة الرمزية وممارستها (انظر، مثلاً، مفهوم بول ويليز عن "الثقافة العامة" في Willis, 1990). وعلى أية حال، فإن المحللين الأكاديميين يسكنون في علاقة ملتبسة بموضوع الدراسة، بثقافة هي غريبة ومألوفة في الوقت ذاته، تشكل جزءاً من حياتهم اليومية إلا أنها تبقى أجنبية عنهم، كما إن تطبيق مثل هذه المنهجيات الأنثروبولوجية على أنها دراسة إثنوغرافية لثقافة المرء الخاصة (وهي المنهجيات التي اكتسبت رواجاً متزايداً في الدراسات الثقافية الشعبية في ثمانينيّات القرن العشرين) تعتريه الصعوبات، وليس أقلها الإغراء لتعريف "الثقافة الشعبية" على أنها "الآخر" للثقافة الأكاديمية، فتكون بذلك تلقي على "الناس/ الشعب" مهمة إيجاد الحلول للأزمات الثقافية والعقدية التي يواجهها المثقفون.

إن المشكلة هنا (وهي مشكلة تخص التحليل الأكاديمي للثقافة الشعبية مهما كان التعريف الذي يُتبنّى لها في البداية) هي كيف نعرِّف "الناس/ الشعب". والمقولة المتضمَّنة هنا (وهي تعكس تاريخ الدراسات الثقافية) هي أن المقصود بالناس هم ناس الطبقة العاملة، وأن الثقافة الشعبية هي ثقافة الطبقة العاملة. إلا أن هذه المعادلة تصبح ذات أشكال إذا لم يكن المنظرون، في الواقع، يتكلون على النظرية الاجتماعية الماركسية، وهي تصبح ذات إشكالية معينة تحديداً عندما يجري تطبيقها على الثقافة الإعلامية المعاصرة - فـ: "الطبقة العاملة" ليست بالضرورة هي السوق الأساسية للكتب أو الأفلام أو الأسطوانات "الشعبية"، للبرامج التلفازية التي تحقق أعلى نسب مشاهدة أو حتّى للصحف الشعبية (Tabloid). ويكمن أحد الحلول لهذه المشكلة في تنقية الإشارات إلى الطبقة الاجتماعية، في التركيز على أصناف ثقافية مختلفة، بتقييد نعت "الثقافة الشعبية" دوماً باستخدام نعت إضافي - الثقافة الشعبية السوداء، الثقافة الشعبية للمراهقين، الثقافة الشعبية الريفية... إلخ.

وهناك استراتيجية أخرى تكمن في تغيير المسار كليةً، في النظر إلى مصطلح "الشعبية" بذاته، في النظر في فكرة مصطلح "الشعب/ الناس"، على أنها هي ذاتها القضية الثقافية التي ينبغي البحث فيها. ويمكن آنئذٍ استخدام مصطلح "الثقافة الشعبية" في وصف تلك السِلَع، وتلك الأنشطة، وتلك المؤسسات

الرمزية التي تنتج الشعب/ الناس التي تنتج بعبارة أخرى، شكلاً معيناً لهوية جماعية، لمجموعة معينة من المواقف والقيم، ولنوع معين من التعرُّف، ولإحساس معين بالانتماء. وبهذا المعنى، يكون للثقافة الشعبية مضامين وآثار واضحة على الأصناف الاجتماعية للأمة والعِرْق، والجندر (الجنس) والطبقة، والسِّن، والذوق.

وهنا يعود التركيز إلى النصوص (النصوص بما هي أنشطة كما هي أشياء)، وإنما يكون التركيز الآن عليها من ضمن عملها الثقافي الشعبي - في طرق الخطاب فيها، وفي تشكيل جماهير النظّارة فيها، وفي قدرتها على الترميز. إن الأسئلة التي تطرحها هذه المقاربة تهم العلاقة بين "الشعبي" (Popular) و"العام" (Public)، وهكذا يصبح تعريف الثقافة الشعبية قضية سياسية، تتعلّق بالمشكلة السياسية في تحريك الشعب (كما في الأشكال المختلفة للحركات الديمقراطية والشعبوية). وبعبارة أخرى، إن مصطلح "الشعبي" يصف موقع نضال من نوع معين في سبيل سلطة سياسية أو عقدية (انظر لهذه الدراسة Open University, 1989).

إن أهمية مقاربة الجامعة المفتوحة (Open University) للثقافة الشعبية ليست في تعقيدها النظري، ولا في محاولتها لتطبيق مروحة من المنهجيات التحليلية على قضية معقّدة متعددة الوجه، بل في رؤيتها بأنّ جوهر الثقافة الشعبية يكمن في طبيعة مراوغتها المفهومية، في سيولتها وانسيابيتها، وفي افتقارها إلى تعريف واضح. ولذلك يتعين على أي تحليل نقدي للثقافة الشعبية أن يُعنى بفتح المفهوم بدلاً من إغلاقه. وقد أصبح هذا واضحاً في ثمانينيّات القرن العشرين، عندما اتّخذت الدراسات الثقافية منعطفاً شعبوياً (وكان ذلك ناجماً في جزء منه عن نجاحها المتزايد في مهمتها مادةً دراسية أو كتاباً مقرراً، وفي جزء آخر في استجابتها لأثر الشعبوية في المناظرات الأوسع حول الدولة والسوق والقيمة الثقافية). وقد أصبح من المألوف الشائع، مثلاً، مساواة "الشعبي" مع ما هو ناجح تجارياً (وهذا يطرح السؤال حول العلاقة بين التعامل التجاري والاستثمار الثقافي، فنحن لا نحب بالضرورة الأفلام أو البرامج التي نشاهدها) وبشكل متزامن، مع الطبقة العاملة، "العاجزة" اقتصادياً (وهذا يطرح السؤال عن كيفية تشكيل الثقافة للطبقة). وكانت نتيجة ذلك الوصول إلى موقع (انظر Fiske, 1989 على سبيل المثال) كانت "الثقافة الشعبية" فيه تصف على حدّ سواء السِلَع الناجحة تجارياً (بحسب أحد التعريفات) والممارسات "المقاومة" (بحسب تعريف آخر)، ولكنه موقع لا تُرى فيه هذه المصطلحات متناقضة بالضرورة. بل يبدو أن المعنى الضمني هو أن الاستهلاك للفنانين الشعبيين (مادونا (Madonna)، مثلاً) أو للنصوص الشعبية (مثل المسلسل الفكاهي متزوج مع أطفال Married With Children) هو بحدّ ذاته عمل سياسي. ومن غير المحتمل أن تبقى هذه الحجة قائمة في التسعينيّات - فالثقافة الشعبية هي فكرة زلقة مراوغة لا يمكن تثبيتها بهكذا إيماءة بارعة.

قراءات:

Fiske, John 1989: *Understanding Popular Culture.*

Hoggart, Richard 1959: *The Uses of Literacy.*

Open University 1989: *Popular Culture.*

Willis, Paul 1940: *Common Culture.*

وضعية (Positivism)

نظرية فلسفية أو مذهب يمزج ما بين عدد من الأطروحات حول طبيعة المعرفة والواقع. وكما هو حال النظريات الفلسفية هناك الكثير من الجدل حول طبيعتها الخالصة علماً بأنَّ ما يلي يشير إلى أطروحاتها الكبرى: (1) ما هو موجود حقاً هو ما يمكن خبرته بالحواس، أو ما هو قابل للمعالجة التجريبية. (2) هذا الواقع هو ما يشكل موضوع العلم. (3) المعرفة العلمية وحدها هي معرفة أصيلة. (4) الادعاءات المعرفية اللاعلمية من مثل الأسطورة، والدين، والميتافيزيقيات، هي عديمة الجدوى، وزائفة.

ومع أن هذه الأطروحات لها أصول أكثر قدماً، إلا أن أوغست كونت (Auguste Comte) (1789–1857) هو من يعتبر مؤسس الوضعية باعتبارها مذهباً (علمياً). قدم نظرية تاريخية تذهب إلى أن التفكير البشري قد تطور من المرحلتين اللاهوتية والميتافيزيقية وصولاً إلى المرحلة الوضعية أو العلمية والتي يتمثل العلم فيها في قوانين وضعية لظواهر قابلة لأن تختبر، ورافضاً بذلك "التفسيرات" من خلال "الأسباب" أو أي جواهر أخرى خفية، أو الوحدات المحاطة بالأسرار.

اتّخذت الوضعية منحى مختلفاً بعض الشيء في القرن العشرين، حين أصبحت الوضعية المنطقية (Logical Positivism) وجهة النظر الرسمية لفلاسفة حلقة فيينا وعلمائها الذين تمكنوا من الاستفادة من طرائق التحليل المنطقي والفلسفي الأكثر حذقاً وتطوّراً والتي قدمها كلّ من **فريجه، راسل، وفتغنشتاين**. طور الوضعيون المنطقيون مبدأً فاصلاً لفصل العلم عن اللاعلم؛ وهو مبدأ يقرر أن القضايا العلمية وحدها مفتوحة لإقامة الدليل من خلال الإجراءات التجريبية. ولقد أدمج ذلك مع "مبدأ إقامة الدليل" الذي ربط معنى قضية معينة مع طريقتها في إقامة الدليل التجريبي. وحيثُ إنَّ البيانات اللاعلمية ليس لديها طريقة لإقامة الدليل التجريبي، فهي بالتالي مجرد هراء! وهكذا اعتقد الوضعيون المنطقيون أنهم قد أزالوا من الفلسفة كلّ مظاهرها الميتافيزيقية والدينية التقليدية، تاركين فقط المنطق ونظرية صافية علمياً في المعرفة.

يتمثل الهدف الشامل للوضعية في دفع ادعاءات العلم باعتبارها المقاربة الوحيدة الحقيقية لفهم العالم، بما فيه العالم الاجتماعي. ومع أن هذا الادعاء مازال صامداً، إلا أن تفاصيل الفلسفة الوضعية تعرضت لهجوم قوي من قبل نقاد من مثل **كواين، بوبر، كون، فيراباند**، وعديدين آخرين، وكادت الحركة الوضعية أن تختفي. إلا أن الوضعية كان لها تأثير بالغ الإيجابية على فكر نهاية القرن العشرين، وهي لا تستحق قدرها المتمثل في تدهورها إلى الحدّ الذي يستعمل المصطلح فيه الآن، وإلى حدّ بعيد، لشجب أي رؤية مفرطة في ضيقها، وفي تجربتها، أو التي تسبق عصر **ما بعد الحداثة**.

انظر كذلك تجربية؛ فلسفة العلم.

أندرو بالسي (Andrew Belsey)

قراءات:

Achinstein, Peter, and Barker, Stephen, eds 1969: *The Legacy of Logical Positivism.*

Ayer, A. J., ed. 1959: *Logical Positivism.*

Hanfling, Oswald 1981: *Logical Positivism.*

Kolakowski, Leszek 1972:

Positivist Philosophy: From Hume to the Vienna Circle.

(انظر: وضعية Positivism, Logical منطقية).

الفلسفة ما بعد التحليلية (Postanalytic Philosophy)

الفلسفة ما بعد التحليلية حركة فكرية رفضت معتقدات عديدة خاصة بالتقليد «التحليلي» السائد في الفلسفة الأنجلو - أميركية منذ عشرينيات القرن العشرين (1920s). وتميّز ذلك التقليد، رئيسياً، بالمقدمة التي أفادت أن اللغة اليومية (الطبيعية) غالباً ما تولِّد أخطاء - أو تؤدي إلى أشكالٍ «مضلِّلة منتظمة» من التعبير - لإخفاقها في صياغة تمييزات منطقية بوضوح كافٍ أو بدقة. لذا، نجد (على سبيل المثال) التمييز القانوني الذي وضعه فريجه (Frege) بين المعنى والمرجع، والذي صمم لشرح كيف يمكن لقضايا (جمل) تبدو من نوع تحصيل الحاصل (توتولوجيا) أو من نوع حشو الكلام (مثل «نجمة هي نجمة الصباح») يمكن أن يكون لها محتوى معلوماتي بفضل قدرتنا على إدراك ذلك التمييز بدقة.

كذلك كانت نظرية الأوصاف (Theory of Descriptions) عند برتراند راسل (Bertand Russell) - كما تطبّق في تحليل تعابير فارغة (لا تشير إلى شيء) مثل «ملك فرنسا الحالي»، مثلاً نموذجياً آخر عن تلك المحاولة لتجاوز الفوضى السطحية للغة اليومية أو اللغة العادية، والكشف، وبالتالي، عن نظام أوضح وأيسر للشكل المنطقي- الدلالي.

تعبير «ما بعد التحليلي» هو، الآن، ذلك التعبير الذي يلصق بمدارس فكرية عديدة، ومتنوعة، ومندمجة إندماجاً ضعيفاً حتّى ليبدو مفتقراً لأي معايير تعريفية كافية. وقد يكون أفضل وصف له بالقول، إنّه حركة ردّ فعلٍ، نعني تلك الحركة التي ترفض أي نسخة من الميل إلى التنظيم الشديد للغة بمفردات منطقية صرفة وتمييزاتها.

وأول ظهور لها كان في الحجة التي دفعت ضدّ الوضعية المنطقية من قبل نقاد لاحظوا أن بنداً مركزياً في ذلك البرنامج - وهو ما دعي بمبدأ التحقق - لا يمكن صياغته صياغة منطقية متسقة. وكان الاعتقاد في ذلك البرنامج يفيد أن صنف القضايا (الجمل) ذات المعنى هو ذلك الصنف الذي عناصره محصورة حصرياً بـ (i) القضايا (الجمل) الحقيقية أو التجريبية الحسية، وأن صدقها يمكن معرفته بمفردات الملاحظة، و(ii) القضايا التحليلية (أو ذات الصحة الذاتية) - مثل «جميع العزّاب غير متزوجين» - التي صدقها تابع لصورتها المنطقية، أي التي محمولاتها «موجودة» في موضوعاتها، لذا، فهي صادقة بالتعريف، وهي لا تنقل إلينا مضموناً من الحقائق أو المعلومات. لذا، يجب التعامل مع جميع العبارات الأخرى على أنها بلا معنى أو أنها «ميتافيزيقية» وحسب. وهذا النوع الأخير يشمل القضايا (الجمل) (غير المنظمة) في الحياة اليومية، قضايا المعتقد الحقيقي ولغات الأخلاق، والجمالية والنقد الأدبي، وما يشبه عادات الكلام «العاطفي» ولفترة من الزمن بدا لهذه الحجة قوة عظيمة، حتّى عند منظرين في الأدب من طراز ريتشاردز (I. A. Richards). فقد شعر ريتشاردز بأنّه مسوقٌ لأن يسلم بأنَّ «حقيقة» الشعر هي في منافعها العاطفية وحدها، أي في قدرتها على إثارة حالات نفسية معينة - أو حالات معقّدة معينة من الاستجابة المواقفية لدى القارئ - مما لا علاقة له بالحقيقة كما تترجم بمفردات أو قضايا ذات المراجع الواقعية.

وهناك استراتيجية شبيهة ميزات حركة النقد الأميركي الجديد في أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته. فقد اتّبع مفكرو تلك الحركة، وبصورة عقائدية، مقاربة ريتشاردز النفسية، لأنهم أرادوا أن يكون النقد «موضوعياً» بمعنى أن يضع المعنى (أو بنى التفاعل اللغوي المعقّد) في داخل «الكلمات الموجودة على الصفحة» بالضبط كما تتم ترجمتها بتقنيات قراءة لغوية عن كثب، بعيدة عن جميع أهواء وتقلبات استجابة القارئ. وقد سعوا إلى تجنب أي مجابهة مع مزاعم الوضعية المنطقية باعتبارهم الشعر دنيا مميزة «بالغموض»، و«التهكم»، و«المفارقة» و«تعددية المعنى»... إلخ، وبذلك فصلوه بضربة واحدة عن أي تعامل مع اللغة بمظهرها (المعرفي، الحقيقي، أو المرجعي). ولم تكن حركة التراجع تلك مرئية في النقد الأنجلو - أميركي وحده، حيث كان وقع التفكير الوضعي المنطقي في مرحلته الأولى. فقد لوحظت أيضاً في حركة البنيوية الفرنسية وما بعد البنيوية، كما يمكن رؤيته في كتاب رولان بارت (Roland Barthes) **النقد والحقيقة** (*Critique et vérité*). كان بارت يرد على تقليد ثقافي وضعي متزمّت قديم (كما رآه) ساد في الفكر الأكاديمي الفرنسي منذ زمن أوغست كونت (Auguste Comte). وعلى كلّ الأحوال، كان ردّه - مثل ردّ ريتشاردز على الرغم من بلوغه حدّ المفارقة والإثارة - متمثلاً في وضع إسفين يفصل بين «الصدق» والنقد، وبالتالي، مساواة الأدب (écriture) بكلّ ما يتحدّى، أو ينازع، أو يدمر القانون الأبوي المقيت، قانون المنهج والنظام.

قد تساعد هذه الخلفية التاريخية على توضيح الأسباب التي جعلت مفكرين كثيرين من قناعات مختلفة، للاحتشاد تحت عنوان **ما بعد التحليلية**. ويتألفون من رافضين رفضاً مطلقاً ومراجعين حذرين، ومنظرين في الأدب بلا «فلسفة»، وفلاسفة ذوي ميل هيرمينوطيقي عريض (أو ميل «قارّي») مع مقدار كبير من الوقت للنظرية الأدبية. وفي هذا المعسكر الأخير نجد أيضاً البراغماتيين الجدد، مثل ريتشارد رورتي (Richard Rorty) الذي أراد أن ينتهي من «الفلسفة» في زيّها القديم (البناء، أو التحليلي، أو حلّ المسائل)، والذي اعتقد بوجوب استمرار محادثتنا لروحها التعدّدية أو الديمقراطية، ومفكرين من النوع الشيوعي الذين رفضوا الحجج «التأسيسية» (المشادة على الحقيقة) لصالح أفكار مبنية على الإجماع، أفكار أخلاقية وأفكار الخير الاجتماعي. - ومن بين «المراجعين الحذرين» - نذكر الفلاسفة الذين انتقدوا البرنامج التحليلي من داخله (إذا جاز الكلام) بالإشارة إلى المسائل المختلفة التي ورثها من الوضعية المنطقية. فكما أشار هؤلاء النقاد، وفي أغلب الأحيان، إن ذلك البرنامج أخفق، بوضوح، في تلبية متطلباته التي تعهد بها. نعني أن مبدأ التحقق لم يبرره البرهان التجريبي الحسي ولا صورته المنطقية، ووضعيته العقلية هي وضعية حقيقة تحليلية خالصة [ومن نوع تحصيل الحاصل (توتولوجيا)]. وتوسع هذا النقد، فيما بعد ليصل إلى العقائد البديلة المختلفة والمقترحة (مثل التجريبية - الحسية المنطقية) التي حاولت إنقاذ نسخة ما من نسخ النموذج التحليلي - كالالتزام بمبادئ الاتساق المنطقي، ودقة التصوّر، والحقيقة التجريبية - الحسية - وفي ذات الوقت التخلّي عن مبدأ التحقق في شكله الأصلي (المتناقض ذاتياً). الآن أقول، إن ما سوف أسعى إلى القيام به، في بقية هذه المقالة هو تتبّع جملة التحالفات المتشابكة - المعروفة بلاخفاء أو سوى ذلك - والتي كوّنت «الانعطافة» ما بعد التحليلية في النقاش الفلسفي الحاضر.

يعود الشرح في أحد النسخ، إلى أوستن (J. L. Austin) والمنافحين عن المقاربة الخاصة «باللغة العادية» التي سادت في جامعة أوكسفورد خلال خمسينيات القرن الماضي وستينياته.

فبحسب نظرتهم - والمتأثرة كثيراً بفتغنشتاين في كتاباته الأخيرة - من الخطأ الافتراض أن اللغة بحاجة لتنظيم منطقي صارم، أو أن مجرد «التحليل» يكشف عن حقائق أهم من مخزون الحكمة الكبير المدَّخر في الفروق الدقيقة، والتمييزات ودقائق الاستعمال التي يمكن جمعها من عاداتنا الكلامية اليومية. لذا، اعتقد فتغنشتاين أن معظم المسائل الفلسفية هي نتيجة «ذهاب (اللغة) في عطلة»، أو نتيجة ضياع الفلاسفة في أحجيات عويصة لا معنى لها من صنعهم. فكلّ ما هو مطلوب، لإحداث أثر علاجي، هو إعادة توجيه الانتباه إلى مجال وتعددية «ألعابنا اللغوية» اليومية المشتركة، وبعدها، إلى «صور الحياة» الثقافية المتنوعة التي توفّر في سياقها المشرعين المطلوب والوحيد. ثمّ هناك أولئك الذين تبنّوا نوعاً من الموقف المتوسط، وكان غيلبرت رايل (Gilbert Ryle) من بينهم، وتمسكوا بموقف ذي احترام ملطّف لقوانين الاستعمال الاعتيادي، وفي ذات الوقت أشاروا إلى أنواع الخطأ المختلفة - أو «خطأ - المقولة» - التي تنشأ من المعتقدات الشعبية النفسية، مثل فكرة العقل والجسد الموجودين في عالمين أنطولوجيين منفصلين (وإن كانا مترابطين بشكل من الأشكال). لا شكّ في وجود ما يشبه التوتّر بين مقاربة رايل والخطّ الذي سار فيه أوستن وفتغنشتاين، لأن «اللغة العادية» هي ذاتها مخترقة ببقايا أثرية عديدة من الثنائية الديكارتية، وهي الآثار التي رفضها رايل، باختصار، بوصفها تشبه أسطورة «الشبح في الإله». ومن هنا نتعرف على ملاحظة ريتشارد رورتي وآخرين التي تفيد وجود انشقاق ناشئ، أو انفصال في الطرق داخل المعسكر العريض، معسكر ما يدعى بالفلسفة اللغوية.

تطبيق مصطلح «ما بعد التحليلي» (Postanalytic) أحياناً، على فلاسفة، مثل كواين (W. V. O. Quine) هو نتيجة، لتبنّيهم نظرية كلية (Holistic) في المعنى والصدق، ترفض أي نسخة من حجج فريجه/ راسل. ذلك كان جوهر هجوم كواين المشهور، في مقالته: «عقيدتا المذهب التجريبي الحسي» (Two Dogmas of Empiricism)، على فكرة التمييز القاطع بين نظامي الحكم التحليلي والتركيبي، أو بين تلك الأحكام التي صدقها واضح وضوحاً ذاتياً بفضل صورتها المنطقية (نعني، تلك التي يكون محمولها موجود، وبشكل كلي، في موضوعها، والأحكام التي تشتمل على عنصر تجريبي - حسي أو معرفة واقعية بالعالم، عبر الاطّلاع). فكواين رأى أنه يجب أن يلغى ذلك التمييز مع المواد المختلفة الأخرى الموجودة في أمتعة التصورات القبلية العقيمة، ومن بينها ثنائية «المحتوى» و«المخطط» وفكرة فريجه المفيدة أن القضايا (الجمل) لها قيم محددة من الصدق والكذب، لأن هذه تبقي التحليل بمفردات التمييز بين المعنى والمرجع. وهكذا، لم ير كواين فائدة من وقف الحركة السّياقية التي انطلقت باعتبار القضية (الجملة) (وليس الكلمة) وحدة المعنى الصغرى، والتي يجب أن تنتهي، كما قال بيقين، بتوسيع ذلك المبدأ الكلي ليشمل جميع «بنى» و«نسيج» المعتقدات الصادقة في أي وقت، وفي أي مجتمع معرفي.

وينتج عن ذلك (ومرة ثانية، بعكس فريجه وراسل) أن التزاماتنا الأنطولوجية الجارية يجب النظر إليها بأنها جائزة وليست ضرورية أو أنها نسبية للثقافة، وأنها لا تملك وضعيةً مميزة ما - كالزعم بأنها الحقيقة في المطاف الأخير - وأنها لا تخضع للمراجعة نتيجةً للتغيرات التي تحصل في بنية معتقداتنا الإجمالية.

وزيادة على ذلك، نقول، إن هذه النسبية تمتد مغطية كلّ الطريق بدءاً مما نعتبره حقائق تجريبية حسّية (تلك الحقائق التي تنتمي إلى «أطراف» الشبكة حيث تضاهي الواقع) إلى القضايا (الجمل) في صميم «التحليل» الذي نظن أنه يجسّد «قوانين الفكر»، أو يشتمل على مبادئ (مثل مبدأ عدم التناقض أو مبدأ الثالث المرفوع)[27] التي لا يمكن مراجعتها بدون الوقوع في لغوٍ واضح أو حالة لا منطقية. لم يرَ كواين أي سبب للإبقاء على ذلك التمييز. فهو رأى أننا نستطيع إعادة توزيع المحمولات على بنية معتقد مقبولة كلها، بغية الحفاظ على مادة مفضلة ما، حتّى ولو - كما يحدث في تأويلات معينة لميكانيكا الكمّ - عنى ذلك التخلّي عن القواعد الأساسية للتفكير المنطقي. قال: «يمكن اعتبار أي قضية (جملة) صداقة، بغض النظر عن النتائج، إذا قمنا بتكييفات جذرية كافية في مواضع أخرى من النظام المعرفي» (Quine, p. 44). وهكذا، لا يوجد قرار بات من حيث الوضعية الأنطولوجية - يفصل بين الصنتورات (Centaurs) وآلهة هوميروس، والأعداد، وأصناف المجموعات النظرية، ومنازل القرميد في شارع إلْم (Elm Street).

أن يكون لكواين نفسه تفضيلات قوية من هذه الناحية - مثلاً منازل القرميد لا الصنتورات ونظرية المجموعات وليس آلهة هوميروس - لا يتعدى أن يكون نتاج التزامه (ولو كان التزاماً راسخاً) بمخطط أنطولوجي ما، نعني العلوم الفيزيائية في الزمن الحاضر. قال مسلّماً: «من جهتي أنا أؤمن، بوصفي فيزيائياً علمانياً، وإيماناً فعلياً بالأشياء الفيزيائية وليس بآلهة هوميروس، وأعد الإيمان بغير ذلك خطأً علمياً» (Quine, p. 44). ومهما يكن من أمر، فإننا نقول، إنّه بالنظر إلى وضيعتها الإبستيمولوجية، «فإن الأشياء الفيزيائية والآلهة لا تختلف إلا بالدرجة وليس بالنوع» وذلك لأن «نوعي الكائنات، كليهما، لا يدخلان في مفهومنا إلا ككائنات ثقافية». ولا ريب في أن توجد لحظة علينا، فيها، أن نختار من بينهما، ولو لتجنّب تراكم مخططاتنا بكلّ أنواع المواد العقيمة والنافلة. لذلك، فإن «أسطورة الأشياء الفيزيائية أهم من الوجهة الإبستيمولوجية من كلّ ما عداها، لكونها برهنت أنها أفعل من الأساطير الأخرى، كوسيلة لبنية ناجحة وسط طوفان الخبرة» (p. 44). ومهما يكن من أمر، نعود لنقول من جديد، أن هذه التمييزات لا تعدو أن تكون «مسألة تمييزات في الدرجة»، وفي ما يدعوه كواين «الميل البراغماتي الغامض لوضع أحد خيوط البنية العلمية، وليس آخر، لملائمة خبرة عنيدة ما» (p. 46). معنى القول، إننا نخطئ - أي نظل متعلقين ببقية عقيدة أو أخرى من عقائد التجريبية الحسية - إذا كانت اختياراتنا تتعدى تجسيد كونها وسيلة مفضلة لملائمة البنية العلمية فتكون أقل إزعاجاً لعاداتنا الاعتقادية الجارية.

لقد ذكرت هذا التذييل الطويل عبر كواين بغية إبراز بعض وجوه الشبه بين موقفة ونسخ أخرى موجودة في زمننا الحاضر، عن الحجة المنطلقة من النسبية الأنطولوجية وإليها. ما تشترك به تلك النسخ هو انفصالها عن أي شكل من أشكال التحليل لدوالّ[28]. الصدق أو التحليل الذي ينطلق من القضايا (الجمل)، نعني، أي نظرية - مثل نظرية فريجه أو راسل - ترمي إلى تعريف البنية المنطقية للتعابير المشيرة إلى مراجع والمصوغة صياغة جيدة. والبديل الذي وضعوه كان عقيدة كلية المعنى تصيِّر

(27) انظر النسبية الأنطولوجية (المترجم).

(28) انظر هامش المترجم المتعلق بالدوالّ في النسبية الأنطولوجية.

الصدق والمرجع نسبيين لمجموعة المعتقدات الموجودة كلها، مثل مزاعم الصدق، أو نزعات المواقف التي يتفق أن تنشر في جماعة معرفية ما. وقد تعرضت هذه العقيدة لمراجعة نقدية تفصيلية أكثر من أي مراجعة أخرى، في كتاب فودور (Fodor) ولوبور (Lopore) **المذهب الكلّي: دليل المتسوّق** (*Holism: A Shopper' a Guide*) (1991).

أما النتيجة التي توصلا إليها، فهي تفيد، باختصار، أنه لا يوجد هناك أسباب ملزمة أو حاسمة تقضي بتبنّي وجهة النظر تلك، وأنه بعد الموازنة نجد أن المشاكل تفوق الفوائد عندما تطبّق على مسائل في ميادين الإبستيمولوجيا، والأنطولوجيا، وفلسفة العلم، وعلم النفس المعرفي، وميادين أخرى.

وإحدى المشاكل، الواضحة في كتابات كواين، تختص بالاختلاف الجذري للمعنى في المخططات الأنطولوجية.

هذه هي العقيدة التي تفيد أن المفردات (سواء كانت تعابير تشير أو كانت روابط منطقية) يمكن أن تخضع لمراجعة تنقيحية جذرية عبر المرور من مخطط إلى مخطط آخر، والحاصل هو، لا شيء يمكن حسبان، في المطاف الأخير، مثلاً عن ترجمة كافية وافية أو عن فهم مشترك شامل للنماذج.

هذا الخطّ من المحاججة هو الذي أتبعه فلاسفة العلم الريبيّون أو النسبيون، ومن بينهم كان توماس كون (Thomas Kuhn)، وأقسى منه بول فيرابند (Paul Feyerabend). فقد رأيا أن عملية تغير النموذج العلمي وهو لمنع أي ثقة ممكنة بأننا نملك معايير نظرية شاملة لمعاني المفردات ومراجعها، مثل «الكتلة»، و«الجاذبية»، و«الاحتراق»، و«الذرّة»، و«الإلكترون»... إلخ.

والذي يتبع من أطروحة كواين، الخاصة بكلية المعنى، هو أن هذه المفردات لا يمكن تأويلها إلا بعلاقتها بالأطر الاعتقادية المختلفة - أو المخططات الأنطولوجية المفضلة - حيث لعبت دوراً في نموذج علمي إلى النموذج العلمي الذي يليه.

ورأى كون، بالإضافة إلى ذلك، أن العلم يخضع لفترة من التغير الجذري («الثوري») عندما تخضع افتراضاته الأساسية للشكّ، وتخلق انفتالاً شاملاً، بالمعنى العملاني (أو بالمعايير التعريفية) ذات الصلة بتصورات حاسمة معينة. فعلى سبيل المثال نقول، إن مثل ذلك كانت الفترات الزمنية الانتقالية للأزمة التي حصلت عند التحوّل من مفاهيم بطليموس (Ptolemey) للنظام الشمسي إلى مفاهيم كوبرنيكوس (Copernicus)، وفي المرور من أفكار نيوتن (المطلقة) الخاصة بالجاذبية، والمكان، والزمان إلى تأويلها الجديد الذي يعتبرها حالات خاصة في نظرية النسبية العامة الشاملة عند إينشتاين (Einstein) - وحديثاً - مع نشوء ميكانيكا الكَمّ كنظرية فرضت إعادة تفكير جذرية بطبيعة الشرح العلمي ذاتها مقابل القواعد الأساسية المزعومة للمنطق التقليدي.

ويقال عبر النقاش، إنّه في كلّ حالة كان التحوّل على شكل إعادة تصوّر الميدان كلّه الشامل للأشياء، والحوادث، والقوانين الفيزيائية، وأنماط الفهم الأقدر على التغلّب على المعطيات العنيدة أو الشاذة.

وهكذا نجد كواين متخذاً ميكانيكا الكمْ كمثله الرئيسي لإثبات الرأي التنقيحي القوي المفيد أن لا وجود لشيء، إطلاقاً - حتّى «قوانين» التفكير المنطقي القبلية المفترضة - لا يمكن أن يخضع لمقدار من «التعديل» البراغماتي بضغط من دليلٍ من ملاحظات جديدة تطرحها

العلوم الفيزيائية. ويمضي فيرابند إلى ما هو أفضل مما وصل إليه كُون (Kuhn) - «أفضل بحسب رأيه «كفوضوي» [29] (Anarchist) في الأمور الإبستيمولوجية - عندما يحضّنا على طمس الفرق بين الفترات «العادية» والفترات الثورية للفكر العلمي. فهو رأى أن العلم يصير خلاقاً (ومسؤولاً اجتماعياً، أيضاً) عندما يسقط بحثه الموضوعي القديم المدعي النظام، وبروتوكولات المنهج، وإجراءات البحث المؤسَّسة... إلخ. ويعترف بالإمكانيات

(29) الفوضوية (Anarchism) تعني رفض الدولة. وأفضل من عبر هذا المذهب هو بيار برودون (Pierre Proudhon) الاشتراكي الفرنسي، في القرن التاسع عشر. ويعتبر ما قاله من وصف للطاعة للدولة بمثابة الإنجيل للفوضويين. ومن ذلك نذكر ما يلي:

«أن تكون محكوماً معناه أن تكون مراقباً، ومفتشاً ومتجسساً عليك وموجهاً ومشرعاً لك (مقنناً) ومنظماً ومجدولاً ومعقداً وملقناً وعظاً ومسيطراً عليك ومقوماً وموزوناً ومراقباً ومرتباً من قبل أناس لا يملكون الحقّ (فيما يفعلون) ولا المعرفة ولا الفضيلة (الأخلاق). أن تكون محكوماً معناه أن تكون في كلّ عملية وكل علاقة وكل حركة (تقوم بها) ملاحظاً، ومسجلاً ومسيطراً عليك وملوماً ومطبوعاً بخاتم ومقيماً ومقوماً ومكشوفاً ومرخصاً وموضوعاً تحت السلطة وموافقاً عليك ومحذراً ومعوقاً ومصلحاً وموبخاً وملقى القبض عليك. معناه أن تكون متظاهراً بالمصلحة العامة ومتهماً ومدرباً ودافعاً لفدية (فكاً لأسرك) ومستغلاً ومحتكراً ومجبراً ومعصوراً (من شدّة الضغط) ومخدوعاً ومنهوباً. ثمّ، عند أقل مقاومة وعند أول كلمة تذمّر، تكون مضطهداً ودافعاً غرامة ومساء إليك (جسدياً) وموضوعاً في حالة انزعاج وملاحقاً ومدعى عليك ومضروباً ومغلوباً على أمرك ومشنوقاً ومسحوباً ومرشوشاً بالرصاص ومحاكماً (من قبل القضاء) ومحكوماً ومبعداً ومسلوخاً جلدك ومباعاً ومتخلى عنك وأخيراً موضوعاً للسخرية والهجاء والإهانة والتحقير. تلك هي الحكومة وذلك هو عدلها وتلك أخلاقها». انظر: P. J. Proudohn, *L'idée générale de la revolution siècle*, new ed. (Paris: [s. n.], 1929), p. 344.

المفتوحة المدى - إمكانيات الأوصاف الجديدة البديلة - التي تنتج من هذا التحوّل إلى أطروحة النسبية الأنطولوجية الكلية. ولم تفتقد هذه الحجج عند الفلاسفة «ما بعد التحليليين، مثل ريتشارد رورتي (Richard Rorty) التواق إلى وداع الفلسفة كنظام معرفي عقلي، وبناء، وساع وراء الحقيقة». فرأى رورتي أن ما يجب أن يحلّ محل الفلسفة يتمثل في فكرة «المحادثة الثقافية» المستمرة حيث تتخلى الفلسفة - أو الخطاب الذي ما يزال يحمل ذلك الاسم للافتقار لبديل أسهل - عن مزاعمها القديمة والمضللة لها (مثلاً، المزاعم الإبستيمولوجية والأخلاقية). عندئذٍ، يمكنها أن تقدّم استعارات جديدة متنوعة، أو مفردات، أو قصصاً، أو أنماطاً من الوصف الذاتي المبدع، وكل ذلك، يخدم عملية «التهذيب» (مقابل عملية حلّ بناء المسائل أو حلها)، وبذلك تكون هناك مقاومة لظواهر الانتهاك والتعدي من الآخر، مثل القيود على حريتنا الخاصة - التي ترعاها الدولة أو التي تكون شبه كلية.

النقطة التي قصدتها، هنا، هي أن رورتي بلغ هذه النسخة المتطرفة للفصل بين العالم الخاص والعالم العمومي عن طريق عقيدة في كلية المعنى مستمدة من مفكرين «ما بعد تحليليين» مثل كواين وكون وفلاسفة التقليد الهيرمينوطيقي («القاري») العريض، مثل هايدغر (Heidegger) وغادامير (Gadamer) - وربما - دريدا. والحقّ يقال، إن رورتي لم يكن سوى فيلسوف انتقائي توفيقي. وهناك مصادر أخرى تشمل ولفرد سيلارز (Wilfred Sellars) (الذي كتب عن **أسطورة المعطي** (*Myth of the Given*)، وفتغنشتاين الأخير، في كلامه عن حلّ المسائل في «الألعاب اللغوية» أو في «صور الحياة» الثقافية، وميشال فوكو (Michel Foucault) - «كباحث في

الآثار» أو كنيتشويٌّ «باحث في أصول» المعرفة - في تهديمه الكلي للعلوم الطبيعية والإنسانية وجعلها في مستوى أشكال في النظام الكلي الحضور «للخطاب»، المحلَّل استناداً إلى مبدأ بدون أي اعتبار لمسائل الصحة والصدق. والمشترك عند جميع هؤلاء، على الرغم من اختلافاتهم الظاهرة الواضحة في الأسلوب وفي المقاربة، يمثل في الفكرة (ونقول من جديد، المعاكسة لفريجه وراسل) المفيدة أنه يجب ألا تتمتع القضايا (الجمل) وضعية مميزة كحاملة لقيم صدق أو كذب محدد، لأن «وحدة المعنى» (بلغة كواين) هي كلّ اللغة، أو الخطاب، أو المعتقدات التي تعتبر صادقة في وقت ما. وهذا ما يظهر بوضوح ما بعده وضوح، في عادة رورتي في القفز المباشر من الحديث عن «المفردات» إلى كلام غامض عن «اللعبة اللغوية» أو «المحادثة الثقافية» التي فيها تجد تلك المفردات مكانها. ولا نجد توضحياً كافياً، في أي مكان، قد قدم لنا عن الدور (العلمي، النقدي، التاريخي أو الأخلاقي) الذي يفترض أن تلعبه تلك المفردات، كما لانقع على توضيح لمزاعم الصدق أو شروط الصحة التي تنطبق على أنظمة مختلفة من الخطاب، أو توضيح عن سبب وجوب أن تفسح مثل تلك اللغة، بشكل واسع، لبديل مفضل - ولأسباب غير الملل بطريقة الكلام القديمة.

وبدا الأمر لرورتي، ولفوكو أنه عملية جرفٍ ثقافي عشوائي، مع فرق ضئيل هو أن فوكو تكلّم، بطريقة مثيرة، عن تمزقات مزلزلة و«انقطاعات معرفية»، في حين تبنّى رورتي مصطلحاً قديماً يفيد معنى التغيرات الدورية في «المحادثات الثقافية:

يبدو لي أن القيمة القليلة يمكن أن تنشأ من الراهنية، والتبشير كثيراً بـ التقارب المتناغم[30] (Rapprochement) ما بين «ما بعد التحليلية» و«الفلسفة القارية» (Continental Philosophy)، طالما أنها تنتهج هذا الخطّ الأقل مقاومة المبني على نظريات المعنى، والنظرة الشمولية النسبية الوجودية. وقد اتّخذت هذه الحجج مجموعة متنوعة من الأشكال، معتمدة على المرشحين لانتخابات التحالف ما بين الأحزاب. وهكذا يحيى روتري فوكو معبراً عنه بأنّه روح متعاطفة بقدر ما هو عقلاني ويمكن قراءته على أساس أنه ذو «سخرية خاصة»، ومرءٌ ذو مضمون يواصل مشروعه الخاص لجمالية «تكوين الذات» (Self-Fashioning) - أو الخروج بمفردات جديدة لوصف هذا المشروع حينما لا يكون هناك ضالة في مجال السياسة العام، أو النظرية الاجتماعية، أو الأخلاق بالمعنى الأوسع (لا وجود للاستحواذ الذاتي). إن أفكار فوكو التي جاءت في وقت لاحق حول «رعاية الذات» (Care of the Self) هي في بعض الأحيان مفتوحة لمثل هذه القراءة، وهي واحدة من نتائجها التي تبني نسخة من هذا التحوّل اللغوي في الوقت الحاضر. هذا التشتت شامل للمعنى والحقيقة عبر مجموعة من «الخطابات» التي تشكل هذا الموضوع بطريقة أو أخرى، وتوفر له أولها معنى ما يعني استزراع الذات الخاصة. كيف يكون هناك غرس ذاتي يعطيه (رورتي) سلوك شكوكي بالجملة نحو أي «مزيد من عمق الحقيقة» حول الذات ونماذج طرقها للتفاهم، وانعكاس المعرفة الذاتية... إلخ - لنقل شيئاً آخر، إنها لغز محير). ويرتبط هذا اللغز مباشرة بعرض الشمولية (أو شاملة

(30) تقارب متناغم، خصوصاً في العلاقات الدولية، وهي تعني تأسيس أو استئناف العلاقات المتناغمة (المراجع).

في سياق ذاته) الحقيقة باعتبارها مجرد منتج للطريقة التي يعتقد تعطلها كلياً في الألعاب اللغوية المختلفة، والخطابات، أو «الألفاظ النهائية» (Final Vocabularies) التي تمكن أن تسود لسبب معين في هذا، أو في وقت معين. ومن ثمّ يصبح من المستحيل ببساطة أن نتصور كيف يمكن أن تقوم الأخلاق على ممارسة مسؤولية الحكم فيما يتعلق بما هو معروف (لأفضل قدراتنا الحاسمة) من ممارسة الحقيقة الساعية للفكر.

هناك ذات المشكلة بخصوص المحاولات الراهنة لإقامة تحالف ما بين فلسفة ما بعد التحليلية وعلم التأويل عند الهايدغرية (Heideggerian) أو عمق الأسلوب الوجودي. لقد كتب رورتي عدد من المقالات الطويلة على هيئة مبادرات في هذا الاتجاه، رغم أن كتابه حول هايدغر لم يتحقق إصداره أبداً، ولربما كان هذا بسبب هذه الصعوبة على وجه التحديد. معلقون آخرون - مارك أوكرنت (Mark Okrent) من ضمنهم - لديهم نفس الآراء التي تشكل قُدماً مشروع رورتي إلى حدّ الادعاء باعتبار هايدغر نوع من النموذج العلمي الفخري، وهو ما يجعل المرء يقتنع مرة أخرى بالرجوع إلى الانعطاف من خلال التأكيد على كلامه بحكم موقعه في هذا العالم وبلباقة تقليله من قيمة البعض الآخر، لأن أغلب المواضيع والاهتمامات تنشأ وجودياً. (تعليق هيوبرت دريفوس (Hubert Dreyfus) على الكينونة والزمن يمنحهم السمع إلى حدّ ما أكثر احتراماً). إن ما تشترك به هذه المنهجيات هو الشعور بأنَّ الفلسفة التحليلية قد وصلت مرحلة التحوّل نحو الشمولية أو نماذج السياق ذاتها، حيث إنَّ أي حديث عن «الحقيقة» هو في خطر أن يصبح زائد عن الحاجة بصورة كبيرة. وهذا يعني، إما أن يضمحل تماماً (كما هو الحال في الاستئناف رورتي البراغماتي الجديد نحو ما هو «جيد في طريق الاعتقاد») أو استعارة شيء مجرد باعتباره منتج لتعريف رسمي. وهذه تسمَّي «نظرية التكرار الحقيقة» (Disquotational Theory) - التي وضعها ألفرد تارسكي (Alfred Tarski) وتناولها من قبل دونالد دايفدسون (Donald Davidson) - حيث يكون فيها لـ «الصدق» دور مسند فوقي اللغة ينطبق على النصّ المتزامن مع الواقع في لغة معينة، إلا إنها تلغى بعد ذلك بالنسبة لكلّ الأغراض العملية، وذلك لترك تلك التصريحات التي هي من الدرجة الأولى دون تغيير إلى حدّ بعيد. لذا على سبيل المثال: «الثلج أبيض» وهو الصحيح في اللغة L إذا وفقط إذا «الثلج أبيض». ومن خلال هذا التدوين الرسمي، بالتالي فإن تنفيذ الحجة، تمكّن المرء من توليد ما يقابل «الجملة T» لكلّ جملة في لغة الهدف، وبالتالي تولد تكرار نظرية الصدق التي تطابق ما أشرته تلك الجمل بالنسبة إلى ما يتعلق بتوسع نطاقها (يعني، إشارتها) نحو بنود العقيدة الصادقة.

ومع ذلك، فإن المشكلة مع هذا الخطّ الفكري كلّه هي أنه يقدم شيئاً أكثر من مجرد تعريف معمم بحت ينسب إلى «الحقيقة»، تعريفٌ واحد يلبي المتطلبات الرسمية لهذه النظرية، بينما فشل في تقديم أي خصوصية كبرى أو مجموعة معايير موضوعية. ولذلك يمكن للمرء أن يرى لماذا الكثير سعى العديد من المعلقين النقديين - رورتي، دريفوس، وأركونت من بينهم - إلى وسيلة وراء ما يرونه في هذا المأزق مسدود. وهذا هو على الأقل أحد النواحي لمصطلح «فلسفة ما بعد التحليلية»: في محاولة للحصول على بديل كامل لهذا التقليد الفكري، بدءاً من الوضعية المنطقية، التي حصيلتها بعد الكثير من الفحص والتدقيق، يبدو أن أية نظرية قانونية (دلالية وما فوق لغوية) للصدق المجرد للمحتوى

التوضيحي، أو من ناحية أخرى أي تصوّر براغماتي يقلل الحقيقة للعملة في مكان إجماع المعتقد. فبالنسبة إلى المفكرين أعلاه، أنه من الواضح أن هذا البديل يجب أن يأتي من خارج التيار الرئيسي التحليلي، علاوة على ذلك، أنه يحتاج إلى النهج الهايدغري (العمق الوجودي) للإجابة على أسئلة المعنى والصدق. وكما قلت، فإنها تختلف بشكل كبير جداً في مدى التزامهم مشروع هيدجر، وهو ما يعني، استعدادهم لتقييم أفكاره من تلقاء نفسها بصورة «عصرية»، تقدير التحويلية في العالم، بدلاً من التعامل معها - مثل رورتي - باعتبارها مصدراً للألعاب اللغوية الجديدة»، المفردات النهائية، أو «الاستعارات الاختيارية يمكننا أن نعيش معها». وفي الواقع يمكن القول أن ذلك ما هو إلا علامة من علامات الاعتمادات على «ما بعد التحليلية» لـ هايدغر - تميزاً لها عن عمل المعلقين النقديين الذين أنشؤوا الهايدغرية. كما إنّ الأنواع السابقة من التعليق تنطوي دائماً على قدر من عدم التعلق العقائدي، وإن بعض المخططات قد تنسحب مرة أخرى عند نقطة تأييد معينة له فيها المزيد من التصريحات «الوجودية». رورتي هو الأكثر وضوحاً عند هذا التعبير، حيث إنّ وفقاً إليه Hegel, Nietzsche, Dewey, Foucault, Derrida (et al. ما هو مفيد عند هايدغر هو ببساطة تقديمه مجموعة جديدة من شروط «المحادثة الثقافية» (Cultural Conversation) الجارية، وهو ما يساعدنا على الابتعاد عن القديم (على سبيل المثال الكَنْتية والتحليلية) من أنماط الحديث. وربما كان من الأفضل أن ينظر إلى كلّ من دريفوس وأركونت على أساس أنّهما قد تحوّلاً عند منتصف الطريق إلى براغماتية قوية تميل نحو الوعي التحليلي الكافي على الأقل للحدّ من عدم الانجرار تماماً نحو عالم هايدغر المتعمق بالحديث الأنطولوجي.

لذلك هناك سبب للاعتقاد،من دون مبرر للشكّ، بأنّ «ما بعد التحليلية» الفلسفية هي في الوقت الراهن مجرد إنها واحدة من تلك المصطلحات العصرية (جنباً إلى جنب مع «ما بعد الحداثة» وما شابه ذلك)، التي تعمل على تغطية العديد من الاتجاهات غير الانشطارية والمتباينة. ومن المأكد أن البادئة «ما بعد» هي مقولة مضللة، إذا ما تناولنا (كما هو الحال في كثير من الأحيان يحدث ما بين الثقافية ومنظري الأدبية) ما تشير إليه، حيث إنّه لم يعدّ هناك أي مكان للفضائل الفكرية التحليلية الواضحة والدقيقة. ولعل السبب الرئيسي وراء هذا الخلط هو الطريقة،التي تمت فيها ضمّ مصطلح «التحليلية» إلى مصطلح التقليد الفكري الفلسفي الأنجلو - أميركي (تمييزاً لها عن «القارئ»)، ما يعني ضمناً أن مصيرها لا بدّ أن يكون حصرياً مع حلقات ضمن هذا التقليد. مع ذلك، فإننا قد نفعل ما هو أفضل للتخلي عن هذه التصنيفات الاختزالية بصورة فجة والعادات التي تضر الفكر وتميل للذهاب مع تقليد الأنجلو - أميركي. وبعد كلّ شيء، هناك العديد من الاهتمامات المشتركة، سيصبح عندها علم الأنساب أكثر تعقيداً (أو أقل تهديفاً) وبمزيد من التتبع مرة أخرى، و- الأهم - نقطة انطلاق مشتركة لتلك القضايا (مثل الانقسام التحليلي/ الصناعي)، الذي كان كَنْتْ هو أول مَن عبر عنه في شكل حديث متميز. حيث أنه يجب أن نضع على الخريطة شخصيات مثل فريجه، وهوسرل، و(أكثر غموضاً) فتغنشتاين، الذين عملوا بكلّ تأكيد على الإجابة أنه لا يوجد مثل هذا التقسيم التخصيص الأنيق في جغرافياً المجالات الفلسفية؟ ومرة أخرى، ما السبب الذي يمكن أن يكون هناك - متأصلة المساس جانباً - لحجب الواصف «التحليلي» للعمل بهذه الدقة، والصرامة والذكاء، كما هي في أفضل حالاتها عند دريدا. ونظراً لهذه المشاكل،

يبدو أن هناك نقطة صغيرة في تحديد فلسفة «ما بعد التحليلية» لما وراء الوظيفة الراهنة، باعتبارها تميز ملائمة تستقبل كلّ المصطلحات مهما كانت انزلاقاتها، بواسطة الشبكة القياسية لـ «الكتابة الوصفية»[31] (Doxographical).

See also Communitrian Ethic: Davidson, Donald; End of Philosophy; Hermeneutics; Logical Positivism; Meltanguage Language; Philosophy of; Post- Modernism; Rorty, Richard; Science, Philosophy of.

دراسات ما بعد الكولونيالية/ ما بعد الاستعمار (Postcolonial Studies)

إن مصطلح دراسات ما بعد الكولونيالية، إذا أخذناه بمعناه الأصلي العام دون تقييد لصفته من شأنه أن يشتمل على دراسة كلّ نتائج الاستعمار الأوروبي في معظم ثقافات العالم، وأن يحتوي على كلّ الاختصاصات الأكاديمية المستخدمة في مؤسسات التعليم عبر العالم. ومن الجلي أن هكذا تشكيل واسع لا يمكن أن يُفْتَرض ترابطه إلا بالنظر إليه من بعد، ومن موقع العالم الأكاديمي الغربي مثلاً وبالتالي، لا يبدو مصطلح "دراسات ما بعد الكولونيالية" قابلاً للتنفيذ إلا من المنظور الضيق للأكاديميا الغربية. ولذلك، فإن هذا المدخل، بالضرورة، سيشارك هذا المنظور، مركّزاً أساساً على الدراسات الثقافية ما بعد الكولونيالية في العالم الناطق باللغة الإنجليزية، كما جرى تطويرها في الأكاديميا الغربية، على الرغم من أن هذا التطوير كان لزاماً عليه أن يأخذ في الاعتبار الأعمال التي كانت تجري في أماكن أخرى في العالم الثالث.

ولكن حتّى من هذا المنظور الضيق، كان عنوان **ما بعد الكولونيالي** يسبب القلق، وكان هذا القلق ناجماً في جزء منه عن التشوُّش المحيط بالبادئة "ما بعد" (post)، وفي جزء آخر منه عن الاتساع المذهل للمدى الجغرافي والزمني والنظري لمفهوم المصطلح. إن النقاد الثقافيين الذين يقرأون مصطلح "ما بعد الكولونيالية" على أنه يعني "نهاية الكولونيالية/ الاستعمار" يقلقهم ما يعنيه المصطلح ضمناً من أن ما يسمّى بـ "عمليات إزالة الاستعمار" (Decolonization) في العالم الثالث أنشأت انقطاعاً نظيفاً نهائياً للاستغلال الاستعماري. إلا أن نقاداً آخرين، أكثر إدراكاً للالتباس الذي يحيط ضرورةً بالبادئة "ما بعد"، لا يفهمونها بمعنى الرادف لـ "إزالة" (de) أو "سابق" (ex) وبالتالي يتمكنون من فهم مصطلح "ما بعد الكولونيالية" بمعنى "منذ بدء الكولونيالية/ الاستعمار". وبالنسبة لهؤلاء، فإن المصطلح يشمل مدىً واسعاً من الثقافات التي أزيل عنها الاستعمار/ استُعمرت مجدداً والتي قد تكون شهدت نهاية مرحلة من مراحل الاستعمار الغربي – التفكيك الرسمي للآليات الاستعمارية السياسية/ الإدارية – لتعود وتدخل في المرحلة التالية له، حيث يقوم الاستعمار الغربي الآن بتنظيمها لمصلحة اقتصادياته الرأسمالية الحديثة.

هناك اعتراض آخر على العنوان يتمثل في أنه، بحسب الاستعمال المؤسسي الغربي الراهن له، يروغ فعلياً من مجموعة منتظمة من الاختلافات: على سبيل المثال، بين مجموعة واسعة من الأمم والثقافات في أفريقيا وآسيا والكاريبي؛ وبين جماعات أوروبية مستعمرة

(31) ويعني هذا المصطلح رأي، أو وجهة نظر لكتابة أو وصف. فهو مصطلح يستخدم خصوصاً لأعمال المؤرخين الكلاسيكية، واصفاً وجهات نظر الفلاسفة والعلماء الغابرين. وقد صاغ هذا المصطلح الباحث الكلاسيكي الألماني هرمان ألكسندر ديلز (Hermann Alexander Diels) (المراجع).

داخلياً، مثل الإيرلنديين، ودول العالم الثالث ما بعد الاستعمار؛ وأخيراً بين دول العالم الثالث التي تخلصت من الاستعمار مؤخراً، والمستعمرات السابقة التي استوطنها الأوروبيون في أستراليا ونيوزيلندا وشمالي أميركا، حيث تشكل هناك جماعات السكان الأصليين غير الأوروبيين الباقية على قيد الوجود، أقليات ضعيفة. إن دراسات ما بعد الكولونيالية، بانبنائها على أرضية الاختلاف، وبحسب ما أوضحت غاياتري س. سبيفاك (Gayatri C. Spivak) ومنظّرين آخرين، هي دائماً مجبرة على إلقاء ضوء فاحص على العلاقة بين تشكيلات ما بعد الكولونيالية المنوّعة - على أن تفعل ذلك دون افتراض تطابق مسبق في ما بينها (بحيث يمكن جعل أحدها يقوم مقام آخر في العالم الأكاديمي) ولا افتراض انقطاع جذري مسبق (بحيث لا تعود هناك حاجة للتنظير للاختلاف في ما بينها).

إن البعض وضع عنوان **ما بعد الكولونيالية** موضع التساؤل على أساس أنه يصف دول العالم الثالث في علاقتها مع قوى ما بعد الاستعمارية، بدلاً من اهتماماتها الداخلية أو علاقاتها في ما بينها. وهناك مقولة متصلة بذلك تتمثل في أن حالة ما بعد الاستعمار لا تقدّم سياقاً ملائماً للممارسات الثقافية التي انبعثت تحت حكم (ما بعد) الاستعمار ولكنها لم تكن متعلّقة أو معنية بهذا السياق. إن هذه المقولات، المبنية بشكل غير دقيق على الإحساس بأنّ عنوان **ما بعد الكولونيالية** يبالغ في التشديد على سلطة الاستعمار ودوره، تفاجئنا بأنها تأتي من قِبل النقاد أنفسهم الذين اعترضوا على التعبير لأنه كان يقلّل من قدْر مدى الاستقلال الذي كانت تمارسه الإمبريالية/ الاستعمار كما من قوتها المستمرة (انظر Ahmad, 1992). أما الحجة المضادة القائلة بصوابية الإبقاء على مصطلح "ما بعد الاستعمار" فتتمثل في أنه إذا كان المصطلح يحدِّد دول العالم الثالث من حيث علاقتها بالمراكز الاستعمارية الأوروبية بدلاً من علاقاتها في ما بينها، فإنّه يفعل ذلك بشكل وصفي (يصف الأمر الواقع) وليس بشكل إملائي (يُملي ما ينبغي فعله) للإبقاء على التناسق المادي الذي أتى في أعقاب السيطرة الاستعمارية الماضية والحاضرة، وهذا لن يختفي ببساطة إذا ما تحاشينا تسميته. وفي الواقع، إذ كانت تسمية "ما بعد الاستعمار" الشائعة ستجبر منظِّري الثقافة في دول العالم الثالث المختلفة على التفكُّر في علاقاتها في ما بينها، فإن هذا شيء يجب أن يكون موضع ترحيب لا مبعث خشية. وأخيراً، إن الانتقاد القائل بأنّ حالة ما بعد الاستعمار هي سياق مضلل بالنسبة للممارسات الثقافية في العالم الثالث، التي لا تتصل به مباشرة. إن هذا الانتقاد يُرَدُّ عليه غالباً بأنَّه يمكن للنصوص المُنْتَجَة من ضمن سياق سياسي أوسع أن تُقرأ بحسب شروطه، سواء كانت النصوص آتية من موقع يُتوقَّع فيه مثل هذه القراءة أم لا، أو، بشكل أعمَّ، التموضع في هذا الموقع أم لا.

وكما ينبغي أن يتضح من هذه المناقشات، فإن المأسسة السريعة لدراسات ما بعد الكولونيالية قد نشأ عنها تفحُّص دقيق ومستمر لمدى هذه الدراسات ومنهجيتها. ولكي تتمكن دراسات ما بعد الكولونيالية من الحفاظ على شحنتها الصِدامية، سيكون من الضروري أن نتذكر الالتباس المحيط بالبادئة "ما بعد"؛ وأن نحافظ على الخلافات المعينة ضمن عنوانها في حالة تحرُّك فاعل وأن نفهمها ليس فقط من ضمن الأصول الوطنية بل أيضاً من ضمن الطبقة والجندر والعِرْق والتوجُّهات الجنسية والاثنية؛ وأخيراً، أن نوجد طرقاً معقّدة وصارمة لقراءة الممارسات الثقافية في سياقاتها السياسية.

هناك مناقشة أخرى - قديمة ولكنها تعود تكراراً - ضمن دراسات ما بعد الكولونيالية وهي تتمثل في خطابات العالم الثالث حيال القومية، والوطنية، والمهجر والشتات. وكلّ منها يقدم سبيلاً لمجتمعات العالم الثالث لبناء هوياتها الثقافية والسياسية في مواجهة إملاءات الغرب الاستعمارية. وإن القوميات التي نهضت في المراحل المبكّرة لبعض حركات النضال ضدّ الاستعمار، لم تعمّر طويلاً ولكنها كانت حركات قوية أضافت زخماً كبيراً للإنتاج الثقافي. وأحد الأمثلة على ذلك هو القومية الزنجية (Negritude)، التي كانت تدعو الأشخاص الذين هم من أصل أفريقي، في أفريقيا وأوروبا والأميركيتين لصياغة هوية جماعية تتجاوز الحدود الوطنية وتعترف بالتاريخ المشترك من الظلم والمقاومة، وتحتفي بالثقافة المشتركة المتجذرة في أفريقيا وتحافظ عليها وتحميها. وعلى الرغم من أن القومية الزنجية اجتذبت عدداً من الشخصيات البارزة في الأدب والسياسة مثل ليوبولد سينغور (Leopold Senghor) (السينغال) وإيميه سيزير (Aimé Césaire) (المارتينيك)، إلا أنها، ومنذ نشأتها، كانت أيضاً عُرضة للانتقاد من منظورات ثورية أخرى، مثل منظور فرانتز فانون (Frantz Fanon) (المارتينيك). ومع انجذاب فانون إلى السياسات الإيجابية والطاقات الخلاقة للزنجية، إلا أنه كان يجد موقفها السياسي الصدامي مجرد قلب للتعصب العرقي الغربي وليس استبدالاً له؛ وبذلك، بقيت مغلقة ضمن المصطلحات الأساسية التي يمليها ذلك التعصب. وكان الماركسيون من مثل فانون يعتقدون بأنّ النضالات ضدّ الإمبريالية من شأنها، بالضرورة، أن تنتظم على نموذج الوطن- الدولة؛ وإذا كان يتعين اختيار القيام بمقاومة عابرة للقارات، فمن الضروري أن تنبني هذه المقاومة على أساس الطبقة وليس العِرْق.

ولّدت القوميات مكتبة أدبية وثقافية ضخمة، كان جزء كبير منها ملتزماً بإحياء الممارسات الوطنية الأهلية "الأصيلة" و "التقليدية" التي كانت سائدة في أزمنة ما قبل الاستعمار، وكان ذلك غالباً ما يشكل تحدياً مباشراً للتصريحات الاستعمارية الإمبريالية/ الكولونيالية التي كانت تعلن الافتقار الثقافي للشعوب المُسْتَعْمَرَة. ومع تقدير الطاقة المستثمرة في هذا المشروع الثقافي، فإن نقاداً مثل فانون كانوا يضعون موضع التساؤل الخطاب الوطني المحبِّذ للأصالة، وتحجيره للثقافة بحيث تصبح أشكالاً جامدة مقبولة كلاسيكية خارج متناول الجماهير. وغالباً ما كان يجري إحياء المناظرة حول قضية الأصالة في دراسات ما بعد الكولونيالية، كما في إدماج النظرية الأدبية الغربية (انظر ;Appiah, 1984 .(Bhabha, 1994; and Ngugi, 1986

إن معظم النضالات ضدّ الاستعمار، وخاصة في القرن العشرين، كانت تنتظم لا على أساس القوميات بل على نموذج الوطن-الدولة. وقد أرّخت المناقشات الحديثة للوطنية لهذا النموذج لا على أنه أمر حتمي فرضته الطبيعة، بل على أنه ناجم عن الاستجابة لحاجات معينة للاقتصاديات الأوروبية خلال مرحلتها الصناعية. ويحاجج منتقدو الروح الوطنية بأنّ نموذج الوطن-الدولة الذي قُدِّم لثقافات العالم الثالث على أنه السبيل الوحيد المتاح لها لدخول الاقتصاد العالمي بعد تخلصها من الاستعمار، هذا النموذج لم يكن بالضرورة يعالج أو يوفي باحتياجاتها الخاصة. أضف إلى ذلك أن الحركات الوطنية كان يقودها قادة من الطبقة الوسطى تلقوا تدريبهم في الغرب، وكانوا في مسعاهم لتقديم جبهة موحّدة في مواجهة الاستعمار، غالباً ما يكبحون جماح مطالب العناصر الأشدّ تطرفاً مثل الحركات النسوية وحركات الجماعات المهمَّشة

(Subaltern)، وكانوا بذلك عاجزين أساساً عن تحويل الهيكليات السياسية الجائرة التي ورثوها عن الحكم الاستعماري.

كانت النضالات والخطابات الوطنية، مثلها مثل القوميات، غزيرة الإنتاج في المجال الثقافي، على الرغم من أن خطابها المتعلق بالأصالة قد أثار بعض التساؤلات من جانب النقاد النسويين والنقاد التابعين للحركات المهمشة في أسفل السلم الاجتماعي في العالم الثالث. وقد حاولت هذه الخطابات، في مساعيها للمحافظة على التراث الأهلي الأصيل التقليدي الصافي لعهد ما قبل الاستعمار، حاولت أن تدرأ آثار الثقافات الحية والشعبية. وكما يحصل غالباً في مثل هذه الحالات، أخذوا بمناشدة النساء للعب دور الحُماة لهذا التراث، وبهذا أعادوا إشغالهن بخطاب النقاء والطهارة والقدسية، وحددوا لهنَّ أكثر المجالات سلبية وانفعالية وخصوصية وثانويةً في سرديات الوطنيات الرسمية (انظر Jayawardena, 1986; Mohanty, 1991).

إن الانتقادات الموَّجهة لهذه الخطابات من منظور أولئك المستَبعَدين عنها، مثل الحركات المهمشة والنساء، تشكل الآن جانباً قوياً متصاعداً في قوته ضمن دراسات ما بعد الكولونيالية. ويُساء أحياناً تقديم هذا النقد ليبدو وكأنه نزعة حنين إلى العقائد والمؤسسات التي كانت سائدة في عهد الاستعمار، وهو يُختزل أحياناً إلى مجرَّد مناظرة بين التقليد والمعاصرة، حيث يُنظر إلى الممارسات التراثية الأهلية على أنها تقليدية، وبالتالي فهي جائرة بحقّ النساء والأقليات، ويُنظر إلى الممارسات الغربية على أنها عصرية، وبالتالي فهي أكثر تحرراً. إلا أنَّ الواقع هو أنه ليس هناك إلا القليل من النقاد التابعين للحركات المهمشة و/ أو الحركات النسوية في العالم الثالث من الذين يدافعون عن ويبررون الاستعمار الغربي، والقليل ممن يدعمون مزاعمه بأنَّه قد استأصل الممارسات الإقطاعية والأبوية (البطريركية) الأهلية الجائرة. وبدلاً من ذلك، فإن هناك دارسين، مثل المجموعة المهمَّشة (Subaltern Collective) في الهند ونغوغي واث يونغ أو (Ngugi wa Thiong'o) في كينيا وراي تشو (Rey Chow) في الصين، يقرأون الاستعمار على أنه ليس فقط يلعب دوراً فاعلاً في قمع المؤسسات والممارسات الثقافية الأهلية التي تميل نحو حقوق النساء والعدالة، بل إنّه أيضاً كان يدفع البطريركية الأهلية إلى المزيد من التطرف الرجعي ضدّ النساء والعناصر المهمَّشة في مسعى للحفاظ على قوتها في مواجهة قوى الاستعمار. وهكذا انخرطت الدراسات الثقافية/ التواريخ النسوية والمهمشة في العالم الثالث في مهمة مزدوجة: تحليلات دقيقة للسلطة الأبوية الاستعمارية والأهلية، وعمل أرشيفي حاسم لاسترجاع النصوص الثقافية والمقاومة النسوية والمهمشة المهملة. وقد كان لهذا العمل أثر هائل في فتح مغلقات السرديات الرسمية للحركة الوطنية، وفي إخلاء المجال للقيام بدراسة للممارسات الثقافية الشعبية، بما فيها السينما والموسيقى، ولغات الشوارع واللغات الكريولية (المهجّنة)؛ والآداب الشفهية؛ وأنواع الكتابات المسيَّسة والدعائية من مثل الشهادات ومذكرات السجون ومسرح الشارع.

وكما كان متعيناً على الدراسات المعاصرة للوطنية أن تعالج مسألة المَهاجر والشتات في حقب ما بعد الاستعمار. فقد أدت مؤسسات الرق الاستعمارية الأولى، وأعمال السّخرة والتهجير القسري، والتقسيمات الأحدث للأعمال بين العالمين الثالث والأوّل إلى تشتيت مجموعات كبيرة من الشعوب المستعمرة في أنحاء العالم. وكانت المجموعات المهاجرة المختلفة من أفريقيا وآسيا والكاريبي متروكة

لتبحث بنفسها عن هويات إثنية جديدة لها في مقابل كلا المجموعات الأكثرية المتحدرة من أصول أوروبية والمجموعات غير الأوروبية المهجَّرة والمحرومة من حقوقها، وقد طرح ذلك تساؤلات حيال الهويات واللغات الإثنية ذات الأصول المتعددة. ويركِّز منظِّرو الشتات من مثل هومي بهابها (Homi Bhabha) وراي تشو وستيوارت هل (Stwart Hall) وويلسون هاريس (Wilson Harris) وترينه ت. مينه ها (Trinh T. Minh ha)، يركزون على الإنتاج الثقافي ضمن مجتمعات كان سكانها بمجملهم تقريباً حصرياً من مجموعات مهاجرة من العالم الثالث مثل منطقة الكاريبي، كما على ثقافات مهاجرة من العالم الثالث تعيش في العالم الأوّل، مثل السود في بريطانيا. وقد اقترح هؤلاء النقاد من زوايا نظرية منوَّعة، أن تتم قراءة تلك الهوية واللغة ليس على أنها مغلقة وجامدة ومفعمة بالأسس الجوهرية، إنّما على أنها أدائية، "مهجَّنة"، "كريولية"، موجودة "على حدود" منظومات استجوابية منوَّعة. وقد أفضى التركيز على الشتات أيضاً إلى أن تنادت ناشطات نسويات مثل تشاندرا موهانتي (Chandra Mohanty) إلى الدعوة إلى حوار بين الجماعات المهمَّشة جندرياً في العالم الثالث والنساء الملوَّنات في العالم الأوّل. وكان مفهوم الشتات يؤكِّد الحاجة إلى أن تدخل دراسات ما بعد الكولونيالية في حوار مستديم مع الدراسات الأفرو-أميركية أو الدراسات التي تتناول سكان أميركا الأصليين، وإنما بدون افتراض مسبق لوجود تطابق كامل أو انقطاع كامل بين اهتمامات كلا الطرفين. إلا أن هذه المساعي، لسوء الحظ، أحبطتها ظاهرة جعل الدراسات المهمَّشة المنوعة تتنافس في ما بينها على الموارد في العالم الأكاديمي.

ففي جاليات الشتات، تتخذ مسألة اللغة بالطبع شكلاً يختلف اختلافاً كبيراً عن شكلها في الثقافات الأهلية في أفريقيا أو آسيا. ففي الحالة الثانية، كان الناشطون والمنظِّرون من مثل نغوغي الذي كان هو نفسه قد مال عن الكتابة بالإنجليزية إلى الكتابة بلغة غيكويو (Gikuyu)، يدعون الكُتاب في حقبة ما بعد الاستعمار إلى العودة إلى لغاتهم الأهلية الأصلية. فمع الإقرار بأنَّ الكتابة باللغات الأوروبية في عهد ما بعد الاستعمار قد أدت إلى تقويض تلك اللغات بتقاليدها الأهلية الشفهية منها والمكتوبة، وهي بذلك حلت محل الأنماط والأنواع الأدبية الكولونيالية، يحاجج نغوغي بأنَّه حتى أكثر المساعي استقامة وتدقيقاً وإبداعاً لأفرقة (Africanize) اللغة الإنجليزية لن تجعل من هذه اللغة لغة مفهومة لدى غالبية الأفارقة. ويضاف إلى ذلك أنه إذا استمر الكُتَّاب في العمل من ضمن اللغات والهيكليات الكولونيالية في محاولة لتقويضها، فأنّهم يكونون يخاطرون بجعلها مجرد نويعات وثقافات فرعية هامشية ضمن التقاليد الثقافية الأوروبية. وعلى نحو مماثل، تجنَّبت دراسات التقاليد المهمَّشة في الهند التركيز على تاريخ الطبقة الوسطى ذات التعليم الغربي التي تكتب بالإنجليزية أو باللغات الأهلية الكلاسيكية وعلى الإنتاج الثقافي لهذه الطبقة، وركَّزت بدلاً من ذلك على جماهير الهنود المحرومين العاملين ضمن اللهجات/ اللغات العامية. إلا أن الأمر يختلف في سياق شتات منطقة الكاريبي أو سياق الجالية البريطانية السوداء، حيث تتكلم أغلبية هذه الجاليات لغة أوروبية، ففي هذه السياقات يكون الحافز أضعف بشكل واضح للعودة إلى لغة المرء الأصلية منه إلى كَرْيَلَة/ تهجين اللغات الأوروبية. وعلى الرغم من هذا الاختلاف، فإن منظِّري الشتات ومنظِّري الثقافات المهمشة في العالم الثالث يتشاطرون هدفاً مشتركاً في توجيه الدراسة ليس إلى لغات الثقافة الراقية، بل إلى لغة الشعب والجماهير.

وفي أساس المناظرات القائمة حول عنوان ما بعد الكولونيالية وحول الوطنية والقومية والشتات تكمن نظريات منوَّعة عن الهوية وعن الإنتاج الثقافي. وقد كان من مصادر الزخم المركزية في دراسات ما بعد الكولونيالية تلك القراءة المقاومة للسلطة - في تجلياتها المختلفة الكولونيالية والنيوكولونيالية والأبوية والخطابية والمادية - في محاولة لزعزعة منظومتها المعرفية وادّعاءاتها بامتلاك الحقيقة وإستراتيجياتها في التمثيل. ولطالما تميزت دراسات ما بعد الكولونيالية بالالتفات إلى السبل التي يجري بها إنتاج المعاني وتشفيرها قيمياً في اللغة، وقد تمثَّل ذلك في أعمال مَعْلَمية من مثل كتاب إدوارد سعيد (Edward Said) **الاستشراق** (*Orientalism*) (1978) ومع أن الدعاوي الشكلانية-الشمولية بأنَّ الثقافة واللغة هما منتجان مستقلان عن السياق السياسي قد استُبْطِنت أحياناً لدى كُتَّاب العالم الثالث ونقاده، وخاصة عندما جرى تنظيم الدراسة ما بعد الكولونيالية تحت عنوان "دراسات الكومونوولث"، فإن هذه الدعاوي كانت محل التحدي منذ نشأتها. وقد نجم عن ذلك أن التنظير للغة والثقافة كان دائماً شأناً مركزياً بالنسبة لدراسات ما بعد الكولونيالية، على الرغم من الفروق العريضة بين الوجهات النظرية المختلفة.

ولطالما كان دور النظريات الغربية (أو المغرَّبة) في دراسات ما بعد الكولونيالية الموضوع الأوّل في المناقشات. ومع الاشتراط بأنَّ النصوص الثقافية ما بعد الكولونيالية هي نفسها كانت تنظِّر المعاني والقيم، فإن نقاداً من مثل بربارة كريستيان (Barbara Christian) هاجموا لغات النظريات الغربية غير المفهومة؛ ورفضها أو عدم قدرتها على مخاطبة موقف العالم الثالث؛ والأثر المؤسسي لها في تشتيت الانتباه في دراسات ما بعد الكولونيالية عن العمل الأرشيفي الحاسم وعن الممارسة السياسية. ويؤكّد المعارضون لهذه النظرة بأنَّ النظريات الغربية التي بدورها تنتقد إغلاقات منظومات الفكر الغربية من هوامشها، يمكن فكّ ارتباطها مع أية نزعات باتجاه الأيديولوجيا البطريركية أو الإمبراطورية/ الاستعمارية وبذلك تكون نافعة لدراسات ما بعد الكولونيالية. ويضع هؤلاء المنظرون في دراسات ما بعد الكولونيالية موضع التساؤل ما يتبقى من روح الأصالة التراثية خلف الرفض الشامل للنظريات الغربية، وهم يحاججون ضدّ الاستقطاب الذي يصيب النظرية والممارسة، أو المعرفة النظرية والمعرفة التجريبية، ويقولون بأنَّه في حين لا يستطيع نوع من الأعمال الحلول محل نوع آخر، فإنّه يتعين استعمال كلّ نوع من الأنواع بشكل منتج، وبحسب عبارة سبيفاك في "مقاطعة" الآخر ووضعه في وضع مأزوم.

وفي الوقت الحاضر هناك عدة مقاربات نظرية منوَّعة تميز دراسات ما بعد الكولونيالية، والثلاث الأبرز من بين هذه المقاربات هي الماركسية والتحليل النفسي والتفكيك، وفي ما يلي وصف موجز لها. وقد تدخلت نسويات العالم الثالث بقوة في كلّ واحدة من هذه المقاربات، مع الإلحاح بأنَّ تجري معالجة مفهومات الجندر والتوجّه الجنسي والخطابات البطريركية المنوعة وأن لا تكون هذه القضايا مجرد قضايا ثانوية من ضمن البحث الأوسع، وإنما بوصفها مسائل يمكن أن تحوّل مسار شروط البحث.

وقد طرح نقاد ماركسيون ونقاد من التوجُّه النسوي-الماركسي بإلحاح أسئلة حول الأدوات المؤسسية التي يجري بواسطتها إنتاج النصوص الثقافية ما بعد الكولونيالية وتداولها؛ وحول هيمنة جمالية الأدب الراقي على الثقافة الشعبية؛ وحول أدوار الطليعي

و"المخبر الأهلي" التي يتخذها أحياناً مفكّرو ما بعد الكولونيالية في مقابل الجماهير؛ كما طرحوا - في أعقاب مداخلات من نقاد التيار النسوي الماركسي - أسئلة حول دور الجندر والتوجّه الجنسي في إنتاج الثقافة. وعلى الرغم من التأثير القوي الذي كان للماركسيين الغربيين من مثل ماركس (Marx) وميخائيل باختين (Mikhail Bakhtin) وأنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci) ولويس ألتوسير (Louis Althusser) في دراسات ما بعد الكولونيالية، وعلى سبيل المثال في أعمال فانون (Fanon) وسبيفاك ونغوغي وهل وتشو ومجموعة دراسات الجماعات المهمَّشة، فقد انتُقد بعض الماركسيين الغربيين نظراً لضآلة التزامهم بروح ما بعد الكولونيالية ولتقسيمهم حقبات التاريخ بحيث كانوا يضعون العالم الثالث في حقبة زمنية سابقة لحقبة العالم الأوّل، ويقرؤون العالم الثالث وكأنه الماضي التاريخي للعالم الأوّل في حاضره الراهن (انظر على سبيل المثال نقد فانون لجان بول سارتر (Jean Paul Sartre)؛ ونقد سعيد لماركس؛ ونقد مادهافا براساد (Madhava Prasad) لجيمسون (Jameson).

كان لجوانب من نظرية التحليل النفسي تأثير قوي على منظرين مثل فانون وهومي بهابها، وعلى ناشطات نسويات مثل ترينه ت. مينه ها وراي تشو، وعلى أتباع ألتوسير من التيار ما بعد الكولونيالي الذين استخدموا التحليل النفسي لتعقيد السرديات الماركسية الغائية للسلطة والمقاومة. وينجذب هؤلاء النقاد إلى التحليل النفسي نظراً لقدرته على وضع السلطة والمقاومة في سياقات الرغبة والاستثمارات النفسية، والعمليات التي تبنى عبرها الهويات في اللغة. ويقارب النقاد الذين ينتمون إلى تيار التحليل النفسي مسألة الهوية ليس بوصفها معطي أو شيئاً ثابتاً، وإنما بوصفها شيئاً أدائياً إنجازياً مُمَرْحلاً من ضمن إطار اللغة. وبتحريك مفهومات فرويدية ولا كانية من مثل "الفيتيش (التميمة/ الوثن)" و"التقليد/ المحاكاة" في سياق ما بعد الكولونيالي، لفت منظرون من مثل بهابها الانتباه إلى التناقضات الشعورية ضمن الرواسم النمطية الكولونيالية/ الاستعمارية ضمن المواقع الذواتية المختلفة التي يحتلها أي واحد من مراكز "الوعي". وعلى الرغم من أن ناشطات التحليل النفسي النسويات يشاطرن هذه الاهتمامات، إلا أنهن انتقدن أيضاً بعض المقاربات الآتية من ذكور، بما فيها مقاربة فانون، لعجزها عن، أو لرفضها معالجة مسائل الجندر والتوجّه الجنسي ومجاوزة النصوص الفرعية البطريركية من مفكرين مثل فرويد. ولا يزال التحليل النفسي يجتذب بقوة ناشطات نسويات من العالم الثالث من مثل ترينه وتشو نظراً لاهتمامه المستمر بمسائل الطبيعة الجنسية وبسرديتها للهوية الجنسية المُجَنْدَرة.

ولكن، وكما حصل مع الماركسيات الغربية، فإن تيار التحليل النفسي الغربي لم يُعْتَنَق بدون تمحيص ونقد. إن الانتقاد الماركسي الأكبر لمقاربات التحليل النفسي هو أنها لم تقم بالتنظير في ما يجاوز المقاومات النفسية المفرَّدة للعمل الجماعي. ومن أوائل الأمثلة عن القلق المتولِّد عن الأشكال الأكثر ابتعاداً عن التأريخ للتحليل النفسي هناك انتقاد فانون لـ أ. مانوني (O. Mannoni)، الذي كان يعزل الأنماط غير المتحركة من مثل مركّب الاتكالية (Dependency Complex) لدى الشعوب المُسْتَعْمَرَة مع مقدار ضئيل من الإشارة إلى الاستقلال المادي المُمَنْهَج في الاستعمار. وكان الناشطون من النزعة الماركسية-النسوية من مثل سبيفاك، قد أشاروا إلى الاستشراق وإلى اللاتاريخية، وحتّى إلى مناهضة النسوية لدى فرويد إضافةً إلى

بعض الناشطات النسويات الفرنسيات مثل كريستيفا، في حين كانوا لا يزالون يشيرون إلى إمكان توسيع النسوية الفرنسية على نحو ناجع إلى سياق ما بعد كولونيالي.

وفي الأخير، فإن المدرسة التفكيكية الدريدائية (وليس بطبعتها الأميركية) كان لها تأثير قوي على عمل سبيفاك وعلى منظِّري الترجمة من مثل تيجاسويني نيرانجانا (Tejaswsni Niranjana). إن جاذبية المنهج التفكيكي بالنسبة لقراءات المقاومة السياسية تتمثل بالضبط في مساءلتها الملحة للتفكير الأساسي الأصولي الذي ميَّز الخطابات الغربية الشمولية والإنسانية والاستعمارية. كما إنَّ سبيفاك تصف التفكيك بأنَّه استراتيجية قرائية تضع موضع التساؤل المستمر موضوعية القارئ وبراءته، وهي تكون بذلك ذات نفع عظيم لقراء ما بعد الكولونيالية بتذكيرهم بتواطؤهم في البُنى الفكرية التي يتوجهون إليها بالنقد.

انظر أيضاً المدخلين:

Caribbean Studies; Deconstruction; Fanon, Frantz; Feminist Criticism; Orientalism; Psychoanalysis; Said, Edward; Subaltern Studies.

قراءات:

Ashcroft, Bill, et al., eds 1989: *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Postcolonial Literatures.*

Bhabha, Homi 1994: *The Location of Culture.*

Centre for Contemporary Cultural Studies 1982: *The Empire Strikes Back.*

Chow, Rey 1993: *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies.*

Fanon, Frantz 1961 (1982): *The Wretched of The Earth.*

------ 1967: *Black Skin/ White Masks.*

Guha, Ranajit, and Spivak, Gayatri C., eds, 1988: *Selected Subaltern Studies.*

Harlow, Barbara 1987: *Resistance Literature.*

Harris, Wilson 1983: *The Womb of Space: The Cross Cultural Imagination.*

Jayawardena, Kumari 1986: *Feminism and Nationalism in the Third World.*

Mohanty, Chandra Talpade, et al. eds 1991: *Third World Women and the Politics of Feminism.*

Ngugi wa Thiomg'o 1986: *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature.*

Pines, Jim, and Willeman, Paul, eds 1989: *Questions of Third Cinema.*

Said, Edward 1978: *Orientalism.*

----- 1993: *Culture and Imperialism.*

Spivak, Gayatri Chakravorty 1987: *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics.*

----- 1994: *Outside in the Teaching Machine.*

Trinh T. Mnih ha 1989: *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism.*

ما بعد الحداثة (Postmodernism)

تُسَمّي ما بعد الحداثة العديد من مختلف أنواع الموضوعات والظواهر الثقافية وبأساليب مختلفة عديدة. ومن بين هذه، ربما يكون بالإمكان تمييز ثلاثة تطبيقات مختلفة للمصطلح على وجه العموم. **أولاً**، تدلّ ما بعد الحداثة على عدد من التطوّرات في مجالي الفنون **والثقافة** خلال النصف الثاني من القرن العشرين. وتتمثل كلّ من النقطة المرجعيّة ونقطة الانطلاق لهذا الشكل من ما بعد الحداثة في مختلف أشكال التحديث التي ازدهرت في الفنون والثقافة في أوروبا في النصف الأوّل للقرن العشرين. وهي تصف، **في مقام ثانٍ** كذلك بروز أشكال جديدة من التنظيم الاقتصادي والاجتماعي منذ نهاية حرب 1939-1945 على وجه الإجمال. وبما هي كذلك، تتمثل نقطتها المرجعيّة ونقطة انطلاقها في حركة التحديث التي ميّزت السنوات الأولى لهذا القرن، مع نمو الصناعة، ونشأة الأسواق الضخمة، وتسارع الأتمتة، والسفر، والتواصل الجماهيري. وتشير، في مقام ثالث، إلى نوع خاص من **الكتابة** والتفكير النظريين، وعموماً وإنما ليس حصرياً، الكتابة والتفكير اللذان يتخذان من مجال التطبيق الأوّل أو الثاني موضوعاً لهما. وقد يكون من المفيد تمييز مجالات التطبيق الثلاثة هذه بمصطلحات **ما بعد الحداثوية (Postmodernism)، وما بعد الحداثة (Postmodernity)، وما بعد الحديث (Postmodern)**. (ويتعين القول أن هذا التقسيم هو مجرد اصطلاح تمّ تبنيه للعرض الحالي وحده، وأنه لا يتطابق بانتظام مع استعمالات هذه المتغيرات الثلاثة في الكتابة النقدية).

امتدت تشخيصات ما بعد الحداثوية إلى كلّ شكل فني ومجال ممارسة ثقافية تقريباً، إلا أن الحجة حول بروز ردّ فعل حداثي على حركة حداثية سابقة نزعت لاتّخاذ أقوى أشكالها وأوضحها في تلك المجالات التي سبق أن عرفت فيها الحداثوية بأوضح صورها وأجلاها من مثل الهندسة المعمارية، والفنون البصرية والأدب.

كان في صلب الادّعاءات ذات التأثير لصالح ما بعد الحداثوية التي صاغها كتاب من مثل الناقد المعماري تشالز جينكز والناقد الأدبي إيهاب حسن، ذلك الإحساس بأنَّ التحدي أو الطاقة الثورية اللذين تمتعت بهما الأشكال السابقة من الحداثوية قد تصلبت خلال القرن العشرين متحولة إلى عمليات فنية تقليدية وأشكال مؤسسية محترمة. قدم هؤلاء الكاتبان تعليلات مختلفة بوضوح لأساليب وبروز ما بعد الحداثوية، انطلاقاً من هذه الحداثوية التي أصبحت الآن ممأسسة، وتجاوزها. أما بالنسبة إلى جينكز (1991) فيتمثل الأمر الأهم في تراخي الأسلوب التسلطي وحساسية الحداثوية الدولية وانفتاح الطراز المعماري على تنوع جديد في الأساليب والوظائف. وهكذا فإن المناداة بمثل أعلى لمبنى متقشف وعار بحدّ ذاته، يعلن عن وظائفه ويمارسها بدون زخارف أو مبالغات، هو امتثال لمثل أعلى لمبنى يستوعب بأشكال شتى، سياقاته المعمارية وغير المعمارية يحاكيها، ويتحاور معها. هكذا طراز معماري لا هو نموذجياً صافٍ، ولا متسق مع ذاته، وإنما هو هجين نظراً لمزجه ما بين أساليب مختلفة مستقاة من الماضي والحاضر. أما بالنسبة إلى حسن (1987) فلا يتعين العثور على الاندفاعة ما بعد الحداثوية في قطيعة حاسمة مع الأساليب الحداثية في الكتابة الأدبية، ولا في عودة إلى بعض الأشكال الأكثر مشاكسة وإفلاتاً من السيطرة المميزة للممارسة الطليعية (Avant-garde) التي ميّزت الحداثوية الأدبية والفنية في مستهلها من مثل: [علم الحلول الخيالية]

(Pataphysics) ألفرد جارّي عارمة الغضب، وتحطيم الأصنام اللعوب في الدادائية، واتّقاد الديناميكية في الحركة الدوّامية [حركة أدبية تجريدية] والمستقبلية [حركة فنية] يجد حسن السند لنظرة ما بعد الحداثوية هذه، باعتبارها تجديداً للحداثوية وليس تجاوزاً لها، في أعمال جان- فرنسوا ليوتار القائل بأنّه يمكن اعتبار ما بعد الحداثوية، وبشكل مفارق، أنها تأتي **قبل** الحداثوية وليس **بعدها**. حيث يصرح ليوتار بأنّه "لا يمكن لعمل (أدبي) أن يصبح حديثاً إلا إذا كان حديثاً قبل ذلك". "لا تتمثل الحداثوية بهذا المفهوم في نقطة نهاية الحداثوية، وإنما هي تتمثل في حالتها الوليدة" (Lyotard, 1984, p. 79).

يشغل رفض قيمة الاستقلالية الجمالية مكانة مركزية في العديد من تعريفات ما بعد الحداثوية الفنية. إذ كان يتعين تعريف قيمة الفنّ، بالنسبة إلى العديد من الفنانين والكتاب الحداثويين، انطلاقاً من مرجعياته الذاتية الخالصة. ففي نقد الفنون البصرية على وجه الخصوص، تمثل تبرير التقنية الحداثوية في أنها تحقق طرح إيمانويل كَنْت في **نقده للحكم** (1790) والقائل بأنّ المشاعر الجمالية كانت أو هي يتعين أن تكون مجردة من الهوى بشكل كامل، وهو ما يعني أن تكون مستقلة عن رغبات الحياة اليومية، ومصالحها، وصراعاتها. وهكذا أصبحت قيمة الفنّ وغايته تُعَرَّفْ انطلاقاً من عدد من مواقف الرفض والنفي: رفض الشخصية؛ رفض القصد التعبيري؛ رفض أي طموح لتمثيل عالم الواقع، أو تصويره واقعياً؛ رفض المعايير والأعراف الاجتماعية، وخصوصاً أعراف التواصل ذاته.

ويمكن أن تُعَرَّفْ ما بعد الحداثوية بشكل عام باعتبارها رفض لهذا الرفض - أي نفي للمثل الأعلى القائل باستقلال الفنّ وانفصاله عن العالم. يعني ذلك بالنسبة إلى بعض المعلقين عودة الإحساس بضرورة الروابط ما بين الفنّ وعالم السياسة والاجتماع التي جردتها الحداثوية منها. وبينما تركز المثل الأعلى للاستقلالية الجمالية بالنسبة إلى الحداثوية في فكرة أنه يتعين النظر إلى العمل الفني بمثابة موضوع متقن ومكتف بذاته، على سبيل المثال، تكشف اندفاعة مضادة عن ذاتها في إسقاط الموضوع الفني والافتتان بالعملية الزمانية المميزة لبعض أشكال ما بعد الحداثوية من قبيل فن الستينيّات المفهومي والإنجازي، وما بعدها. وعلى ذلك يمكن تلخيص التحوّل في المواقف تجاه العمل الفني من الحداثوية إلى ما بعد الحداثوية بمثابة تفضيل جديد للتعقيد على النقاء، وللكثرة على الاستقامة الأسلوبية، وللظرفية أو الاتّصالية على الاستقلالية.

تعني ما بعد الحداثة تحطم صيغ الحداثة الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية التي سادت في معظم البلاد الغربية الصناعية من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين. وكما هو الحال في ما بعد الحداثوية الفنية، تختلف وجهات النظر حول ما إذا كان ذلك يمثل مجرد عبور إلى ما بعد القوى الرأسمالية التي تجلت في الحداثة، أو يمثل ترخيم وتكثيف لها.

وفر كتاب دانيال بيل (Daniel Bell) بعنوان التناقضات الثقافية للرأسمالية (*The Cultural Contradictions of Capitalism*) المنشور لأول مرة في العام 1976، أحد أقدم السرديات حول بروز ما بعد الحداثة وأكثرها توسعاً. يقترح بيل أن الرأسمالية المتقدمة قد تحرّكت من كونها منظومة اقتصادية وثقافية قائمة على المذاهب الضرورية للإنتاج إلى رأسمالية متمركزة حول لذة الاستهلاك. وهو ما يغير بدوره مكانة كلّ من الفنّ والثقافة. ويجادل بيل، بأنّ الحداثوية الفنية قد نتجت عن تعارضٍ ضارٍ ما بين الأخلاق الطهرية

في العمل والامتثال، وبين العبادة اللذوية للتعبير الذاتي والخاصية التوسعية الذاتية للكتّاب والمفكرين الحداثيين من مثل **نيتشه**، **لورانس**، **وولف**، وآخرين. وتم بلوغ شرط ما بعد حديث حين تعمّمت هذه القيم الحداثية، والتي كانت سابقاً وقفاً على قلة فنية صغيرة ومنشقة، في مجتمع استهلاكي. بيل هو واحد فقط من عدد من الكتاب الذين يعتبرون أن الشرط المحدد لما بعد الحداثة هو بمثابة حالة من إسباغ الطابع الجمالي على الشروط الاقتصادية: "فاستقلالية الثقافة، المنجزة في الفنّ، هي الآن بصدد العبور إلى مجال الحياة.

تقتضي النزعة ما بعد الحداثية بأنَّ ما كان ينشط سابقاً على مستوى الهوام والتخيل، يتعين أن يتم تجسيده عملياً في الحياة أيضاً. فأي شيء مباح في الفنّ هو مباح في الحياة كذلك" (Bell, 1979, pp. 53-54).

عُرِضَ ادعاء مماثل من قبل جان بودريار الذي انكب، في سلسلة من الكتب المنتجة من أواخر الستينيّات وما بعدها، على انتقاد تلك النظريات الاقتصادية من مثل الماركسية التي جعلت من وظيفة الاقتصاد العامل المحدد في الحياة الاجتماعية ورأت أشكال الإنتاج وقواه بمثابة المبدأ المركزي لكلّ اقتصاد. جادل بودريار، في أعماله الأولى بأنَّ الثقافة وعمليات التصوّر والإنتاج بوجه أعم اكتسبت الصدارة على "القاعدة" الاقتصادية التي اعتبرت النظرية الماركسية انطلاقاً منها بأنَّ الثقافة والتصوّر هي بمثابة نواتج ثانوية عنها. ولقد جادل كذلك، بأنَّه يتعين على التحليل الاجتماعي أن يتعلم فهم الدور الأساسي **للإشارات والشيفرات** الاجتماعية وكذلك اللغات في المجتمع المعاصر. وتُوسِّعُ أعماله اللاحقة هذا التحليل بشكل لافت وصولاً إلى المجادلة بأنَّ الانفجار الحاصل في الوسائل التقنية للمحاكاة وإعادة إنتاجها أدى إلى أولوية الإشارات على الواقع. العالم ما بعد الحديث (وهو مصطلح نادراً ما استعمله بودريار) هو عالم أصبح فيه كلّ من التجربة والواقع مشفّران ومُتَأمَّلان إلى درجة أصبحا معها غير قابلين للاستعادة بحدّ ذاتها. وبينما يمكن توصيف العصور السابقة من خلال مختلف أنواع العلاقة الحاصلة فيها ما بين الواقع وصور الواقع المنتجة اجتماعياً، شهد عالمنا المعاصر سيطرة "المحاكاة الصورية" (Simulacrum) المكتفية بذاتها، الصورة التي "لا علاقة لها بأي واقع من أي نوع كان...] والتي [هي "محاكاة" "صافية لذاتها" (Baudrillard, 1983, p. 170)". يرافق شرط من هذا القبيل الانتقال من اقتصاد إنتاجي إلى اقتصاد قائم على الاستهلاك ويتحدد من خلاله، حيث لا تُنْتَجُ السلع لتلبية حاجات موجودة مسبقاً، وإنما هي تشكل بالأحرى استجابة ثانوية لحاجات تمّ اختلاقها هي ذاتها "في المقام الأوّل" من خلال الدعاية واستراتيجيات التسويق.

ينطلق تبيان دايفد هارفي لشرط ما بعد الحداثة على مسارات مشابهة في بعض أوجهها لما قاله بيل وبودريار، ولكن مع تركيز حدّ مختلف على الموقف السياسي. يرى هارفي ما بعد الحداثة في كتابه بعنوان **شرط ما بعد الحداثة** (*The Condition of Postmodernity*) (1989) باعتبارها نتيجة لتكثيف طاقات التحوّل والانحلال ذاتها التي تمّ اقترانها مع الرأسمالية الحديثة، وهي طاقات ولدت تبخيساً جذرياً للقيم والاعتقادات، والأشكال الاقتصادية التي كانت ثابتة فيما سبق، وذلك من خلال استيعاب مجالات من الحياة متزايدة باستمرار، ضمن منطق السوق. وتبعاً لتقرير هارفي، فلقد أدت ما بعد الحداثة إلى الحط من قدر أشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي ذاتها والتي سبق أن حلت محل الأشكال التقليدية في عصر الحداثة.

وهكذا فبدلاً من التقسيم الواضح للمصالح الاقتصادية ما بين أصحاب رأس المال وبين أولئك الذين يبيعون عملهم مع ما يتبع ذلك من أنماط واضحة من التعارض الاجتماعي والتماثلات، وحتّى وصولاً إلى الأشكال المكانية - الجغرافية التي حملها هذا التقسيم، يتصف اقتصاد ما بعد الحداثة المعولم في عدم دوام المصالح، وتطاير الشروط الاقتصادية، وأنماط انعدام الأمان في الاستخدام، وتعددية تماثل السياسة والطبقة. يركز هارفي خصوصاً على "انضغاط الزمان - المكان" الذي حملته معها تسارعات السفر وتقنيات الاتصالات. ففي عالم لم تعدّ المسافة فيه تمثل أي قيد على النشاط الاقتصادي، إذ أصبح المكان يقاس بفترات الزمن المتناقصة باستمرار المطلوبة لعبوره، بحيث يمكن القول أن المكان أصبح ينحل في الزمن. لم يعدّ الربح يقاس، ضمن هذه الظروف، بمعيار التراكم المادي، وإنما أصبح يقاس بمثابة الربح الناتج عن سرعة بيع السلع، أو من خلال تزايد معدل الاستهلاك. وحيث إنّ سيطرة الرأسمالية الحديثة غيرت جزئياً اتجاهها من خلال عقلنة العلم والتقنية اللذين أتاحا إمكانية التحكم بالمكان عن بعد، فإن وتيرة التحوّلات الخارقة فيما بعد الحداثة قد ولدت معنى مفارقاً ومتطايراً للمكان. إلا أن هارفي يصرّ على أن هذه التحوّلات الاقتصادية والثقافية هي امتدادات "للعناصر والعلاقات الثابتة التي عَرَّفَها ماركس على أنها أساسية لأي أسلوب إنتاج رأسمالي" (Harvey, 1989, p. 187)، أكثر من كونها قطيعة جذرية معها. وعلى ذلك فهو لا يتخلى عن الطموح في توفير فهم سياسي نقدي للحاضر، على عكس ما ذهب إليه بودريار.

بالنسبة لهارفي، كما هو الحال بالنسبة إلى آخرين من مثل سكوت لاش (Scott Lash) وجون يوري (John Urry) (1987) وآلن لابيتز (Alan Lipietz) (1987)، يمكن قياس ما بعد الحداثة الاقتصادية والاجتماعية بصيغة ملائمة انطلاقاً من انحلال شكل الرأسمالية المنظمة المتمثلة في شركة فورد لصناعة السيارات في أواسط سنوات القرن العشرين. إذ نمَّطَ فورد أسلوباً من الإنتاج قام على مصانع كبيرة وموجهة بالإدارة العقلانية، مكرسة لإنتاج بالجملة لسلعة لا تتضمن سوى الحدّ الأدنى من التباين. يتصف هكذا شكل من التنظيم بالمركزية، والتركيز على الإنتاج، وهو مدفوع باقتصادات واسعة المدى. إنّه ينزع إلى طلب وتوفير أنماط ثابتة ومستمرة من الاستخدام. وعلى النقيض من ذلك، يتصف نمط التنظيم الاقتصادي "ما بعد الفوردي" في كونه أكثر لا مركزية إلى حدّ كبير؛ إذ لا يتم تجميع سيارة اليوم في مصنع واحد وموقع واحد، وإنما هو يتم في تنوع من المواقع، ومن قبل قوى عمالة مختلفة، وكلاهما يخضع لتغيرات مفاجئة وغير متوقعة، سعياً وراء الفاعلية أو لأسباب سياسية. يتم ملائمة بعثرة الإنتاج ما بعد الفوردي وحراكه لمعنى أنماط الطلب المتنوعة والمتحولة في سوق جماهيري لم يعد يُدْرَك لا باعتباره سلبي ولا هو متجانس. تركت الاقتصادات الكبرى، القائمة على التوفير في كلفة الإنتاج من خلال تقليل تباين المنتج إلى الحدّ الأدنى، والساحة في مرحلة ما بعد الفوردية لاقتصادات المدى، حيث يُلَبّى حراك الأذواق والموضة من خلال زيادة التمايز في المنتج. وهكذا لم تعدّ الشركات الاقتصادية الأكبر والأكثر قوة تنتج منتجات وحيدة محددة، وإنما هي أصبحت تجمعات إنتاجية، تجمع طاقماً من المصالح المختلفة ودائمة التغيير، ومن الالتزامات العابرة بسهولة لحدود الدول - الوطن.

تتعاون هذه التطوّرات مع الشرط الآخر الأساسي الذي يعرف ما بعد الحداثة

الاقتصادية والاجتماعية، أي تحديداً التحوّل من اقتصاد قائم على السلع إلى آخر قائم على توفير المعلومات والخدمات. في نظام من هذا النوع، تصبح الصور وأساليب الحياة موضوع تسويق اقتصادي واستغلال بقدر تسويق السلع التي ترافقها، وفي الحقيقة، فإن نسبة متزايدة باضطراد من النشاط الاقتصادي الإجمالي تتركز على توليد الإشارات والمستنسخات وتوزيعها من مثل: الأخبار، والنصوص، والأفلام، والصور، والموسيقى، والبرمجيات.

غذت الحداثة الرأسمالية الخوف من أنه قد ينهي الجوع الإدماجي الاستيعابي للسوق بالقضاء على الثقافة عن بكرة أبيها؛ ويشير فريدريك جيمسون إلى الأثر العكسي المذهل الذي حملته ما بعد الحداثة، وتحديداً "التمدد الهائل للثقافة على كامل النطاق الاجتماعي، إلى درجة يمكن معها أن يقال أن كلّ شيء في حياتنا الاجتماعية - بدءاً من القيمة الاقتصادية وسلطة الدولة، مروراً بالممارسات ووصولاً إلى صميم بنية النفس ذاتها - قد أصبح "ثقافياً" (Jameson, 184, p. 87). تؤدي التطوّرات من هذا القبيل إلى التحرّك بعيداً عن وضوح الانتماءات والقيم في دائرة الاعتقاد والممارسة السياسيين وديمومتها، باعتبارها سياسات قائمة على التناقض الطبقي، تاركة الساحة إلى "سياسات هوية" قائمة على إحساس بالانتماء والسلطة أكثر تعقيداً وتشتتاً، وكذلك تشكلات متباينة للجنسانية، والعمر، **والنوع الاجتماعي**، والهوية الاثنية.

هناك عدد من الأساليب التي تعتبر فيها ما بعد الحداثوية في الفنون، تعكس هذه التغيرات في الدائرة الاقتصادية والاجتماعية أو هي تؤكدها. ويشدد العديد من الكتّاب على التوازي ما بين التكاثر اللعوب للأساليب وتمازج الإعلام المميز للفن والأدب لما بعد الحداثويين وبين الانتقال من المركزية إلى اللامركزية، والشعور بالنسبية المتسارعة للقيم، وانحلال المعايير والهويات المستقرة في الحياة السياسية والاجتماعية على وجه العموم. وبالمثل، يبدو ذلك الفنّ الذي يدفع الوعي الذاتي إلى أقصى مداه، معترفاً بمكانته ومعربداً فيها بمثابة تخييل أو صورة، ويبدو ملائماً لعالم يبدو منشغلاً بشكل متزايد على الدوام بتشكيل صوَره عن ذاته وتأملها. وقد يكون التبيان الأكثر تأثيراً للعلاقة بين ما بعد الحداثوية وما بعد الحداثة هو عمل جان - فرانسوا ليوتار بعنوان **الشرط ما بعد الحديث** (*The Postmodern Condition*) (1984). يقترح ليوتار في ذلك الكتاب أن الحداثة قد قامت مع استبدال سرديات المصير الإنساني في الإلهية أو المقرر من خلال العناية الإلهية، بسرديات أخرى أكثر علمانية إنّها ليست أقل عالمية، أو ما فوق السرديات (Metanarratives) التي تضفي معنى تقدّم خطي لا يقاوم للتاريخ البشري نحو وجهة فريدة من قبيل إنجاز "الروح" كلية الوعي الذاتي في الفلسفة الهيغلية، أو التحرر الكوني للكائن الإنساني في الماركسية. لقد حلّ الشرط ما بعد الحداثي مع تهاوي ما فوق السرديات ذات النزعة الكونية هذه، أو بروز شكّ متطرف بصددها. وبدلاً من سردية مفردة عن تفتح إنسانية جوهرية، يقترح ليوتار تعدداً من التواريخ المختلفة والسرديات المحلية التي يتعذر تلخيصها أو توحيدها في قصة واحدة جامعة. يساعد كلّ من الفنّ والثقافة ما بعد الحداثويين على تكاثر الهويات وأساليب التعبير من خلال مقاومة كلّ أنواع القولبة، ومن خلال الإقرار بالتعقيد الفائق للعوالم الإنسانية وانعدام قابليتها للمقايسة فيما بينها.

إلا أنه بالنسبة لآخرين، فإن شرط ما بعد الحداثة بحدّ ذاته هو عبارة عن شرط تعرض

فيه العالمان المنفصلان عن بعضهما والمتمثلان في الحياة الاقتصادية والاجتماعية من ناحية، والفنّ والثقافة من الناحية الثانية، إلى تحوّل أكثر عمقاً. فإذا كان حقيقياً أن هناك توازياً قوياً ما بين الطاقات المجددة للحداثوية الفنية وتمرد الحداثة السياسي والاجتماعي المشاغب، فإنّه من الحقيقي كذلك أن الحداثوية الفنية غالباً ما تتصف بمعناها المعارض بلا هوادة للعالم الحديث الذي تسكنه. فإذا اعتبرت من هذا المنظور، قد تبدو الانسيابية الفعلية للتبادلية ما بين الفنّ ما بعد الحداثوي وبين ما بعد الحداثة الاقتصادية والاجتماعية، أقل من كونها تناغماً حيوياً وإنما هي أميل لأن تكون بمثابة تهاوٍ للمسافة والتفاوت الضروري لكلّ من الفنّ والأدب لادعاء القيام بأي وظيفة جادة أو تغييرية. بالنسبة إلى مروجي وجهة النظر هذه من مثل تيري إيغلتون (1986) فإن التطابقات الملفتة للنظر بين ما بعد الحداثة وما بعد الحداثوية تشكل إشارة على الرضوخ المتبلد والجامد للفن ما بعد الحداثوي لقوى التسليع [تحويل الأمور إلى سلع].

وإذا كان أهم خصائص الشرط ما بعد الحديث يتمثل في صعود وعي ذاتي معمم بالحياة الثقافية، فإنّه قد يبدو من الملائم أن تتمثل أكثر بينات هذا الشرط لفتاً للنظر في بروز "ما بعد الحديث" بمثابة أسلوب أو حساسية ضمن الكتابة النقدية ذاتها، بحيث تتوصل بعض أشكال الكتابة حول ما بعد الحداثوية، سواء في الفلسفة، أم في النظرية الاجتماعية، أو **الدراسات الثقافية**، أو **النقد الأدبي** إلى ترويج القيم أو الصفات التي تشكل موضوعها. وبالتالي يكون التباس تعبير "**نظرية ما بعد حديثة**" الذي لا يسمح بالتميز بين معاني "نظرية ما بعد الحديث" وبين "النظرية باعتبارها ما بعد حديثة" بسهولة، ملائماً ومشوساً في آن معاً. فإذا كان الشرط ما بعد الحديث هو ذاك الذي تبدأ فيه الأشكال أو المجالات التي كانت منفصلة أو متعارضة سابقاً في الاندماج، فقد يمكن للمرء أن يتوقع في الحقيقة أن تتوصل النظرية ما بعد الحديثة إلى التشابه مع موضوعها. يُعَرِّض الكثير من الكتابة ما بعد الحديثة في الفلسفة، الدراسات الثقافية، و**الدراسات النسائية**، عن عمد للخطر وضوح التمييز ما بين الرواية، والفنّ، والنقد (على اعتبار أن الفنّ ما بعد الحداثوي غالباً ما يستلزم تفكيراً نظرياً حول طبيعته وغايته الذاتيتين). قد ترفض هكذا كتابة تبني صوت محايد أو منظور يتخذ مسافة لذاته، مما مازال متعارفاً عليه في الكتابة الأكاديمية، فأرضه بذلك الاعتراف بالطابع المتوضع لكلّ تلفظ. قد تقدّم أشكالاً من الحوار بين أصوات متعاونة أو متنافسة بمثابة مجرد مليء متعدد الأصوات، خارجاً عن الانغلاق السلطوي، للصوت المفرد. وكما هو الحال في بعض نصوص **رولان بارت** من مثل كتابه بعنوان **خطاب العاشق** (*A Lover's Discourse*) (1974)، ترجمة عام (1986)، أو نصوص **جاك دريدا**، من مثل كتابه بعنوان **جرس الوفاة** (1974، ترجمة عام 1986)، أو كتابه بعنوان **العيش على الحدود البينية** (*Living on Border Lines*) (1979)، فقد يتم تبني بعض تقنيات الحداثويين الطليعيين من مثل اللصق والتجريب الطباعي، بغية تعقيد تجربة القراءة وتعدديتها. كما سَعَتْ بعض الكتابات النسويات من مثل **لوس إيريغاراي** في عملها بعنوان **مرآة المرأة الأخرى** (*Speculum of the other Woman*) (1974، ترجمة عام 1984)، وبطريقة مماثلة إلى توليد أشكال من الكتابة النقدية والنظرية التي قد تنزع شرعية السلطة الأكاديمية. تحاول كتابة من هذا القبيل أن تضع ذاتها في الموقع ما بعد الحداثوي الطليعي كما يعرفه جان – فرانسوا ليوتار حيث يقول "العمل بدون قواعد بغية صياغة قواعد ما كان

سوف يُعْمَلْ" (Lyotard, 1984, p. 81).

ستيفن كونور (Steven Connor)

قراءات:

Barthes, Roland 1977 (1978): *A Lover's Discourse: Fragments.*

Baudrillard, Jean 1988: *Selected Writings.*

Bell, Daniel 1976 (1979): *The Cultural Contradictions of capitalism.*

Connor, Steven 1989: *Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of The Contemporary.*

Derrida, Jacques 1974 (1986): *Glas.*

------ 1979: "Living on: Borderlines".

Docherty, Thomas, ed. 1993: *Postmodernism: A Reader.*

Eagleton, Terry 1986: "Capitalism, Modernism and postmodernism".

Harvey, David 1989: *The Condition Of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Social Change.*

Hassan, Ihab 1987: *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture.*

Irigaray, Luce 1974 (1985): *Speculum of the Other Woman.*

Jameson, Fredric 1984: "Postmodernism, or the Cultural logic of Late capitalism".

Jencks, Charles 1991: *The Language of post-Modern Architecture.*

Kant, Immanuel 1790 (1952): *Kritik der Urteilskraft.*

Lash, Scott, and Urry, John 1987: *The End of Organized Capitalism.*

Lipietz, Alan 1987: *Mirages and Miracles: The Crisis of Global Fordism.*

Lyotard, Jean-François 1979 (1984): *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.*

الدراسات الما بعد السوفياتيّة (Post-Soviet Studies)

يصف هذا المصطلح مقاربة جديدة للأدب والثقافة في روسيا بعد انهيار النظام السوفياتي وتفكك الاتحاد السوفياتي في خريف عام 1991. وعلى كلّ حال، لا بُدَّ من معرفة أن الدراسات الما بعد السوفياتية نشأت في أواخر الثمانينيّات من القرن العشرين، إذ نشأت مباشرة من خطّة **البيريسترويكا (Perestroika)** (أي إعادة النباء) **والغلاسنوت** (Glasnost) (أي الانفتاح) الذي أدخله الرئيس السوفياتي السابق ميخائيل غورباشيف (Mikhail Gorbachev)، في عام 1986 مدمجاً الأدب الانشقاقي واللارسمي مع نقد للحقبة السوفياتية. عندئذٍ، شكّل الفنانون والنقّاد الذين كانوا معارضين للنظام السوفياتي، والذين اضطهدهم ذلك النظام، الاتجاه السائد في دراسات ما بعد السوفياتية. ومنذئذٍ فقد معناه ذلك التمييز بين الدراسات التي حصلت في الداخل في ظروف الاضطهاد المستمر، والتي كانت معارضة للاتجاهات الرسمية للأدب والثقافة السوفياتيين، والدراسات الروسية والسوفياتية للأدب والثقافة التي تمّت خارج البلاد حيث كان النقّاد أحرارً في التعبير عن آرائهم. وفي الوقت

الحاضر، لا يوجد فصل بين فن ونقد رسميين وغير رسميين.

وتمثّل أول علامة على هذا التغيّر في نشر المواد الموجودة في السجلات التي لم يكن ممكناً الوصول إليها، في السابق، بالإضافة إلى أعمال المؤلّفين، النقّاد والفلاسفة الذي قُمعوا في ظلّ النظام السوفياتي. فعلى سبيل المثال، نشرت مجلة **أوغونيوك** (*Ogonyok*) مختارات شعرية ومقالة سيرة خاصة بالشاعر نيقولاي جيوميليف (Nikolai Gumilev) الذي أعدم في عام 1921 متّهماً باشتراكه في مؤامرة مضادة للثورة. وكان جيوميليف أول ضحية للنظام السوفياتي من بين الفنانين الروس. ولم تنشر أعماله في الاتحاد السوفياتي، ولم تجرِ محاولة لتحليل شعره منذ زمن وفاته. وقد فتح نشر جيوميليف أبواب الطوفان للنشاطات في مجال النشر.

فلا يوجد، في الوقت الحاضر، مؤلّف محرَّم، في روسيا. وأعمال كلّ واحد صارت الآن متاحةً ويمكن الحصول عليها - بدءاً من الكتّاب السوفيات المقموعين في العشرينيّات والثلاثينيات، مثل، بلغاكوف (Bulgakov) وبلاتونوف (Platonov) إلى الكتاب القدماء الذين كانوا لاجئين في الخارج، مثل، نابوكوف (Nabokov) وميريزكوفسكي (Merezhkovsky)، والموجة الثالثة من الكتّاب اللاجئين، مثل أكسيونوف (Aksyonov) وبرودسكي (Brodsky) والمنشقين سولزهينيتزن (Solzhenitzyn) وسينافسكي (Singyavsky)، والكتّاب الغربيين المدعويين "بالحديثين"، مثل بروست (Proust)، جويس (Joyce) كافكا (Kafka) وسارتر (Sartre) أو أولئك الذين كانوا يُعدّون مخطئين، سياسياً، مثل، أورويل (Orwell)، موسِيلْ (Musil)، وهنري ميلَر (Henry Miller).

وقد تزاوج نشر المواد المقموعة سابقاً مع مهمة إعادة تقييم القيم السابقة. فقد رُفضَت وبحزم من الدراسات الما بعد السوفياتية، كلُّ الأيديولوجيا السوفياتية ومنهج الواقعية الاشتراكية كشكل مسيطر من النقد الأدبي والثقافي. وبعد نبذ النظريات والعادات الأيديولوجية والمنهجية، قام النقّاد والعلماء المعاصرون ببحث واسع (وإن يكن فوضوي) عن معايير جديدة للتقييم. فقد رأوا أن هناك حاجة لتوفير تأويل جديد للأدب الكلاسيكي الروسي والغربي مستعملين مقاربات جديدة في التحليل النقدي - بدءاً من ما بعد البنيوية والمذهب التفكيكي إلى المقاربات الثقافية - المنطقية والفلسفية الصوفية التي تميّزت بالتعدّدية المتطرّفة في آراء النقّاد الما بعد السوفياتيين. وقد حلّت هذه التعددية محلّ الثنائية السيمانطيقية[32] التي كانت إحدى أهم نواحي الأدب والثقافة السوفياتيين، قبل سقوط الشيوعية في روسيا. وقد عمد هؤلاء الفنانون، النقّاد والعلماء، لعدم قدرتهم على التعبير عن وجهات نظرهم وآرائهم بصراحة، واضطروا في الوقت ذاته، على الوجود في النظام السوفياتي، وكانوا تقدّميين، إلى ابتداع لغة إيسوبية[33] (Aesopean) خاصة لنقل رسائلهم إلى القرّاء. وقد حدّدت تلك اللغة مختارات دقيقة من المادة الشفهية ورأت أن يكون هناك موقف خاص تجاه الكلمة المكتوبة من الكاتب ومن قارئه/ قارئها الذي يعرف كيف يقرأ ما هو متضمَّن في النصّ، وليس ما هو مكتوب. وحقبة الغلاسنوست (Glasnost) ذاتها تميّزت

(32) السيمانطيقا (semantics) هو علم دلالات الألفاظ وتطورها (المترجم).

(33) إيسوب منسبة إلى (Aesop). ويقال إن القصة الخرافية كتبت بأسلوب إيسوب (المترجم).

بثنائية فكرية، بواسطة نظام القيم الثنائي، وبواسطة مقياس الزمن الثنائي (أي، الزمن السوفياتي الحاضر اليائس، المبتذل مقابل الزمن النهائي الجوهري المتوقّع المرتبط بالعالم الغربي الحرّ، والشبيه به عالم العلم، والفنّ والحياة الخلاقة)، وتصوّر ثنائي للفنانين والنقّاد أنفسهم. فكانوا من ناحية، أنبياء العالم الجديد الآتي، عالم الحرية، لكن من ناحية أخرى، كانوا ضحايا هذا العالم الذي عليهم فيه أن يتوقفوا عن حلّ مسائل الثقافة والبلاد، ويعملوا على كسب قوتهم اليومي. وعلى الرغم من تلك الثنائية كانت ظاهرات النقد الرسمية واللارسمية ذات وحدة متراصة وتناغم كلي. فوحّدت الأيديولوجيا الماركسية - اللينية النقّاد السوفيات الأرثوذكس، بينما توحّد نقاد المعارضة عبر المبدأ الذي يفيد، أنه، إذا لم يطابق شيء فراش بروكرستيز[34] (Procrustes) الخاص بالأدب السوفياتي الرسمي، أو منهج الواقعية الاجتماعية، لا بُدَّ من أن يكون جيداً. ويطبق هذا المبدأ، بشكله المعكوس في الوقت الحاضر، تعني: كلّ ما خلق في إطار الأدب السوفياتي الرسمي، يُعَدُّ رديئاً، الآن.

هذا الرفض الرسمي النموذجي غير المقيّد، للثقافة السوفياتية كلها ولّد قلقاً جدّياً، عند بعض النقّاد والمؤسف هو رفض إعادة تقييم فن الواقعية الاشتراكية، لا لأن تحليلها يمكن أن يكشف، بشكل كامل، آليّة الثقافة التوتاليتارية فقط، وإنما أيضاً، لأنه يجعل مستحيلاً أي تحليل الأدب السوفياتي اللارسمي الذي صنع خلال تلك الحقبة الزمنية، عبر "مقارنته" مع الأدب الرسمي.

وقد كان تصوّر التحرير من الثقافة التوتاليتارية للواقعية الاشتراكية، في أول الأمر، يفيد حرية الكلمة والروح، لا بمعنى الحقوق الإنسانية الأساسية، هكذا وببساطة، وإنما "كإعادة خلق العالم" و"إعادة تأويل المصائر" (Aitmatov, 1993, p. 11). ومهما يكن من أمر، فإن الذي حصل هو أنه، مع تفكك النظام التوتاليتاري، اختفى أيضاً "النزاع بين الروح والسلطة" الذي كان يشكل أهم فكرة في الحقبة السوفياتية، وكان له مغزى عالمي للعالم السوفياتي الخلاق فكان على الفنّانين أن يتجازوا اختبار الحرية، والكثيرون أخفقوا فيه، لعجزهم عن الكتابة لجهة ما، لا ضدّ شيء. وكان العامل الآخر الذي أسهم في حصول الأزمة التي حصل الشعور القوي بها في الثقافة الما بعد السوفياتية، متمثلاً في إنهيار نظام سيطرة الدولة ودعم الفنون. وكانت الحالة المادية للدراسات الما بعد السوفياتية صعبة جداً. فقد توقف العديد من المجلات الأدبية النقدية، للافتقار إلى التمويل ولهبوط اهتمام عامة الشعب. وعلاوة على ذلك، لم يكن هناك مؤسسات جديدة ولا آليّات أخرى من آليات الدعم للعلوم الإنسانية وللفنون. والنقّاد الذين ألفوا الوجود ضدّ حدود بنية الثقافة الاشتراكية السوفياتية وفي نفس الوقت داخلها، أجبروا على منافسة النشرات التجارية، في صراع شعروا فيه أنهم الخاسرون. فوجود النقّاد يعتمد على نشر أعمالهم، في معظم الحالات، في حفنةٍ من المجلات السميكة المتبقية، مثل نيفي مير (العالم الجديد) (Navy Mir) ذات الكفلاء الغربيين، أو عبر إيجاد سبيل للسفر والتعليم في الجامعات الغربية. فالأدب الجوهري راح يخسر، وبقوة، مركزة، مخلياً الطريق لكتبٍ وثقافةٍ شعبية بديلين

(34) بروكرستيز (Procrustes) بحسب الخرافة اليونانية هو النصّ الذي يمط أقدام ضحاياه أو يقطعها لتلائم فراشه. أما تعبير فراش بروكروست فيعني كلّ ما يجبر الناس على التلاؤم، وبخاصة، عبر الوسائل العنفية والاعتباطية (المترجم).

ورخيصين خاصة، عند الخبراء الأميركيين. فحلّ محلّ الإيمان بقوة الكلمة، **التساهل القمعي**. وبتأثير كبير من روح الليبرالية الغربية (Kagarlitsky, 1993, p. 132).

كذلك تميّزت الدراسات الما بعد السوفياتية بتغيّر جذري في العلاقة بين الفنّان أو الناقد، وقارئه/ قارئها، وفي تصوّر الفنّان عند الشعب الروسي. ومن الوجهة التاريخية الروسية، كان الأدب والنقد الأدبي بصورة دائمة، أكثر من مجرّد شكلين فنيين. فقد كان هناك، ولقرونٍ منبر للنقاش حول "مسائل الحياة والموت"، وكان جمهور القرّاء الروس يتطلّع، دائماً، إلى الأدب كمصدر لأجوبة معتبراً الكتّاب والنقّاد معلمي الحياة.

أما الآن، وفي ظروف الحرية المطلقة، فإن "الكاتب والأدب المحض بوصفه فناً رائعاً، قد فقدا مركزيهما المقدّس، أي أن تلك الهالة المقدّسة التي كانت للتقيّ (Aitmatov, 1993, p. 14)، إذ بدأ الجمهور ينظر إلى الأدب كمجرد تسلية. وكما بيّنت ماريتا تشودالوف (Marietta Chudalova) (1991, p. 5). وكانت مصيبة، في مقالتها في جريدة **غازيت الأدبية** (*Literary Gazette*) عندما قالت: "لأول مرّة، وفي ما يقارب القرنين، يتوقّف مجتمعنا عن أن يكون ذا مركزية أدبية". فالحدث الذي يقع في منطقة ثقافية لم يعدّ يُدرك بأنَّ له أهمية شاملة، وتلاشت وحدة القراءة الفكرية المشتركة، وفكرة الأهمية الفكرية ذاتها التي كان لها إيقاع تناغمي عند طبقة المفكرين النخبويين السوفيات كلها، لم يعدّ لها وجود. فلم يعد هناك قارئ ذو مركزية ثقافية، إذ ظهرت إلى الوجود طبقات جديدة من القرّاء. فعلى سبيل المثال، ظهرت النساء كقارئات رئيسيات للأدب الشعبي، وجلبن معههن أذواقاً ومواضيع جديدة، مثل: الجنس، والحبّ، والشهوانية، مما أجبر الكتّاب والنقّاد على إجراء تعديلات ضرورية. فقد راح الأدب والنقد الما بعد السوفياتيين يستكشفان مواضيع لم تكن تخطر على بال أحد قبل سقوط الشيوعية في روسيا: بدءاً من الدين وصوفية العصر الجديد إلى الشهوانية والجنس، وبدءاً من علم نشوء السلالات البشرية والميتافيزيقا إلى اللامعقول والغريب المتنافر.

وقد نظر بعض النقّاد بقنوطٍ إلى حالة الثقافة الروسية الحاضرة، شاعرين أن "الكلمة ذاتها تموت ومعها تموت العاطفة. والقوة القديمتين، وكلمة الأدب العظيمة التي كانت تقليدياً جزءاً عضوياً من الحياة الروحية، صارت تلك الحياة ذاتها" (Selivanora, 1993, p. 44). ووصف الكاتب الرائد المنشق في الستينيّات والسبعينيّات ألكسندر سولزينيتسين (Alexander Solzhenitsyn) الحالة المعاصرة للثقافة الروسية بأنها كارثة، ورأى أنها ناجمة عن غياب شكل للوعي القومي الروسي، ومن لا مبالاة الإنسان الروسي بقوميته. ولا يكون الخلاص إلا بنشوء وتطوير الشعور بالوطنية التي عرَّفها سولز بنتسين كما يلي: "الوطنية هي شعور حبّ كلّي ومستمر نحو وطنك، وأمتك مع خدمتك لها (Solzhenitgsyn, 1984, p. 174)". كما رأى الكاتب ف. راسبوتين (V. Rasputin) أن الحلّ الوحيد للإفلاس الروحي الحاضر يَمْثُلُ في إحياء حسّ القومية المشاد على الإيمان الديني. وهناك علماء كثيرون دخلوا في الدراسات الما بعد الحداثية وافدين من عقود سابقة راحوا ينعون الانحدار العام في الثقافة الإنسانية وفقرها، في روسيا، ورأوا أن السبب ماثل في الانقطاع بين التقاليد الثقافية، وتقاليد "روسيا المقدّسة"، بصورة خاصة. وكعلاج عام للإنعاش الروحي القومي، رأوا بوجوب العودة إلى تعليم **الكتاب المقدّس** والأخلاق الروسية الأرثوذكسية. وعلماء،

مثل الأكاديمي ليخاتشيف (Likhachev) دعا الشعب الروسي إلى مواجهة تاريخهم الذي اعتبر معادلاً لتوبة قومية شخصية. فالنقّاد ذووا ذلك الميل رأوا في النضال نحو المعرفة التاريخية للماضي القريب حلًّا للمأساة القومية.

غير أنهم، ولسوء الحظ، لم يدركوا أن الجيل الجديد من المفكرين الروس يتصور **الكتاب المقدّس**، والدين والتقاليد الثقافية، على نحوٍ مختلف. فالكتب المقدسة التي كانت تستعمل وتدرس سرّاً في ظلّ النظام السوفياتي، صارت الآن مصدراً لإعادة صنعها بشكل مختلف وتدنيسها. واختار المجتمع غير النادم، خاصة نخبته الفكرية، طرقاً بديلة لإيجاد "الأسطورة القومية التي ستشرح الواقعية التاريخية لأفعالهم. فعوضاً عن استعادة الروابط بالثقافة الدينية الروسية التقليدية مدّ الكتّاب والنقّاد المعاصرون جسراً إلى التقاليد المفقودة للحداثة. فاستبدلوا الفضاء الثقافي التاريخي المقدّس (Likhachev, 1994) بفضاء غير موجود يعكس الموضوع الذي سبق أن كان سائداً في الثقافة الما بعد السوفياتية - أي الاعتقاد بأنّ الناس في المجتمع الروسي المعاصر، يعيشون في بلادٍ لا معنى فيها لأي إنسان.

علينا أن نتذكّر أنه مع نهاية الفنّ الواقعي الاشتراكي كانت النهاية، أيضاً، للحداثة التي هي البديل للثقافة الرسمية في روسيا. فقد تمّ استبدالها بما بعد الحداثة التي شكّلت أول القسمين الرئيسيين في الدراسات الما بعد السوفياتية. فالمبدعون اليوم في الأدب الما بعد الحداثي كانوا السرّيين السوفيات، في الأمس. وعندما كانوا سريين، اعتقد الفنانون والنقّاد أنهم كانوا يؤلّفون أدباً صادقاً ليقابل ويوازن الكذب الرمزي المبرمج، والعمل السرّي لهؤلاء ظهر الآن على السطح واصطدم بالواقع المعقّد والتناقض، والمتغيّر بسرعة كبيرة لدرجة جعلت المعركة المستمرة مع الواقعية الاشتراكية تبدو، وبكلّ بساطة نقول، أمراً غير معقول. فالأدب والنقد الما بعد حداثيين عكسا أزمةً فكرية عميقة. فقد اعتمدا كلاهما إلى فكرة خلق عالم ذي مفارقات، ومفكّك ومتناقض مع الغرائز الأخلاقية العادية، وهو الذي منه اختفت الذات الإنسانية الأساسية. وفي مسعى النقد الما بعد الحداثي في صورة ما بعد الحداثة، للتفكير بمقولات كلّية، دخل في فضاءٍ طوباويٍّ تأمليّ مجرّد، حيث حُوِّل البشر إلى تجريد من كل طابع إرادة ودوافع.

يمكن تعريف تصوّر الواقع المعاصر في ما بعد الحداثة الروسية بواسطة عنوان رواية ميلان كنديرا (Milan kundera) **تفاهة الوجود اللامحتملة** (*The Unbearable Lightness of Being*) الذي يؤدي إلى إدراك جميع الأفكار المطلقة والسلطات (الأيديولوجية والأنطولوجية، والكلّية والشخصية) التي لم يكن يزعزعها مزعزع في السابق، على أنها "تافهة تفاهة لا تحتمل". فالمذهب الما بعد الحداثي عبّر عن الحالة المأساوية للعالم التي تعتبر مهرب من انعطافه التاريخي وقد تدعى "نهاية التاريخ" التي بعدها يمكن للإنسان أن يتوقّع عودة وولادة جديدة للروح الإنسانية في تاريخ الشخصية الكلية الضائعة والمنسيّة. ويمكن تعريف مهمّة المذهب الما بعد الحداثي، في روسيا، بوصفه أنها مثل مهمّة شارون[35] (Charon) الذي ينقل الضلال الحبيبة إلى أرض الموتى.

وكان أفضل تجلٍّ للمذهب الما بعد الحداثي في روسيا متمثّلاً في المذهب التصوّري. ومنذ نشأته

(35) شارون (Charon) تعني في الأساطير اليونانية ذلك الذي ينقل بقاربه أرواح الموتى عبر نهري ستايكس (Styx) وأشيرون إلى الجحيم (المترجم).

من التجارب اللسانية لأتباع مذهب المستقبل، توصّل التصوّريون إلى رؤية مختلفة، كلياً، على الرغم من ملاءمتها للحياة المعاصرة، وعوضاً عن لغة الواقع العالي "المتعدّية للمعنى"، تواجه ظاهرة التفكك المتعمّد وظاهرة الاغتراب اللساني عند التصوّريين. وكما أشار ميخائيل إبستين (Mikhial Epstein)، وكان مصيباً: "إن المعالجة التصوّرية للغة تبقينا في فضاء من السكون المتوتّر، وفي الحالة تآكل وتلاشي جميع الكلمات الموجودة والممكنة - في نوع من النرفانا[36] (Nirvana) خاص بأنظمة العلامات المطروحة وحدس المعنى اللساني الزائد والذاتي الزائد" (Epstein, 1993, p. 265). ومثل هذه المقاربة محمّلٌ بمعنى آخرويّ نهائي يختص بالبعث والحساب. والمذهب التصوّري بفضل الدالّ عن المدلول ويبرهن على شفافيّة المدلول وصفته الوهمية المخادعة (Epstein, p. 265).

أما الخيار البديل للمذهب التصوّري فقد تمثّل في مذهب واقعي جديد، أو نقول في مذهب ما بعد واقعي. وقد تميّز المذهب الما بعد الواقعي من جهة واحدة، باعتقاد مبدعية بوجود حقيقي لكائنات روحية عليا، وبرغبة لاجتذاب القارئ إليها، ومن جهة أخرى، تميّز بمحاولة لتأليف النظرة الأيديولوجية التقليدية إلى العالم وعالم الفرد الشخصي الذاتي.

والمذهب الما بعد الحداثي هو عبارة عن منهج مشاد على مبدأ النسبيّة المفهوم بمفردات كلية، والذي يحسبه يدرك العالم الدائم التغيّر، بطريقة حوارية عبر الانفتاح الكلي لموقف المؤلّف تجاه العالم. لذا، فإن المذهب الما بعد الواقعي صار "واقعية وجودية"، لأنه قائم على "إيمان من دون إيمان". ويعتبر ميخائيل باختين مؤسس جمالية المذهب الما بعد الواقعي، أي، الجمالية النسبية التي تقترح نظرة إلى العالم تفيد أنه عالم أبديّ التغيّر، وأنه كيان مائع لا وجود فيه لتمييزات بين أعلى وأسفل، أبدي وزائل، وبين وجود وعدم. تعتبر الميتاواقعية متجانسة مع الواقع المتعدد الأوجه، حيث، أنه من أجل مراقبة البنية العالمية المركزية، فإن غنائية "الأنا" تفسيح المجال لـ "غنائية" غير المعقول (Epstein, p. 263). فتحوّل البحث عن معنى الحياة إلى "حياة حشرات" (وهو عنوان رواية فيكتور بيلفين (Viktor Pelevin)، والرجاء في المستقبل التحقق عبر بحث في الانتحار (قصة م. بوتوف (M. Butov) "في ذكر انتحار سيفا" (Seva). وقد كتب إرينا رودنيانسكايا (Irina Rodnyanskaya) قائلة، إن مفارقة الوضع الأدبي المعاصر تتألف من الواقعة التي تفيد أن "أكثر النثر الإنساني مصدره حياة الحشرات وأكثر تفاؤلاً هو عن الانتحار بلا دافع" (Rodnyanskaya, 1993, p. 227).

عاد المذهب ما بعد الواقعي إلى المفهوم الروسي التقليدي للأدب بوصفه معلّماً للحياة. وإن آراء بعض النقّاد والكتّاب ما بعد السوفياتيين المستمرة تتجاوز التحليل الأدبي المحض، وغالباً ما تتطلّب "إلحاحاً نبوئياً". لذا، فإن تحليل عمل أدبي فردي يتطوّر إلى توسّط في الحالة الحاضرة أو في المسار المستقبلي للمجتمع الروسي. فعلى سبيل المثال، نذكر، مقالة حديثة حملت عنوان: "الطريق الثالث، أو هبة أطلانتس[37] (Atlantis) التي لا تُقدَّر بثمن، وهو محاولة في الدراسات الطبّية - السريرية

(36) النرفانا (Nirvana) تعني السلام السماوي في البوذيّة عند الهنود. وهي الحالة التي تكون فيها الروح متحررة من كلّ الرغبات والآلام، وفيها تبلغ السعادة الكاملة عبر حلول الإنسان في الروح الكوني الأعلى (المترجم).

(37) جزيرة خرافية في المحيط الأطلسي، غربي جبل طارق، قيل إنها غارت في أعماق المحيط (المترجم).

المتعدّدة، الفلسفية والأكثر جدّةً من سواها"، أجرى أ. أندريف (A. Andreev) تحليلاً "للكلمة المعروفة عند جميع فئات السكان التي تعرِّف... عضو الذكر المانح للحياة". وانطلاقاً من الحقيقة التي تفيد أن هذه الكلمة هي، في اللغة الروسية، مؤلّفة من حروف ثلاثة دخلت اللغة الروسية من الحرفين اليونانيين "X" "y"، ودارتا دورتين في فضاء الحرف "ج" اللاتيني الفضاء والثلاثي الأبعاد، والذي يؤلّف، بحسب المؤلّف هبة أطلانتس للمدنية الروسية، استنتج أندريف، وبجدّية مطلقة، أن تلك الثلاثية مثّلت "المحاور الثلاثة، الإحداثيات الثلاثة، والأشعة الثلاثة" التي تحدّد بنية العالم. وهكذا، صارت الكلمة المؤلّفة من تلك الحروف الثلاثة بمثابة المبدأ العقلي العالمي الذي يشرح عقلية الشعب الروسي الخاصة، وإنجذابهم الفطري للأبدية. وفي خاتمته، عرَّف المؤلّف فكرة الخلاص المنتظر لروسيا وشعبها. وهي، بحسب قوله، تتألف من "بعض البُنى الاقتصادية، السياسية الخاصة، أو الاجتماعية"، لكن بداعي الحقيقة المفيدة أن الشعب الروسي حائز على هبة الأطلانتس تلك، فإن العقل العالمي يتألف من حروف ثلاثة. وسوف تتمكن روسيا، عبر النفوذ إلى أعماق ذلك العقل العالمي من إنجاز الانقلاب الحقيقي في التاريخ البشري، أي: ترك طريق التطور التكنوقراطي للمدنية، والطريق المصمّم لإشباع الحاجات العابرة المباشرة، والولوج في الطريق العقلي الذي هو طريق استكشاف القيم الثابتة، والجوهرية والباطنة. فمهمة روسيا هي في السلوك في ذلك الطريق، وقيادة الإنسانية كلها فيه.

في الواقع الما بعد السوفياتي، أنجز المذهب الما بعد الواقعي وظيفة نشوء الكون الخاصة بخلق أسطورة جديدة. ولموازنة فوضى الحداثة المرعبة، أنشأت الواقعية الاشتراكية كونها التوتاليتاري الذي لم يسمح لأي انحراف عن المبدأ، والذي فيه لا وجود لحرية الفكر ولا شفقة على الاكتشافات، لكنه وفّر تفاؤلية جبريّة تضمن السعادة في نهاية المطاف. والمذهب الما بعد الحداثي، بتأكيده على أن الثقافة هي فوضى، أنشأ أبحاثاً معقّدة في الجمالية، فيه يستبدل الشخص الحيّ بآلامه/ آلامها ومصائره/ مصائرها بمجموعة من الارتباطات الاستثنائية التبادلية. فالمذهب الما بعد الواقعي يكمل العمل الثقافي - المنطقي للمذهب الما بعد الحداثي. فهو يحاول أن يفهم الفوضى عبر الشخص ولأجل الشخص، وبالتالي، إيجاد رابطة غائيّة قد تصبح هدف وتسويغ الحياة الإنسانية الفردية المحاطة من جميع الجوانب، بصفات الفوضى. فمن الفوضى سيستعيد المذهب النظام الكوني الذي سيكشف من جديد، عن الوحدة والاستقرار في نبذ الأضداد، والتوازن في كلّ عملية حركة لا متناهية، وبخلق حوار بين العناصر المتضادّة التي لا تقيم تسويةً بين نظام الكون والفوضى، لكنه يجعل الفوضى متناغمة معه.

(Leiderman and Lipovetsky, 1993, p. 138) انظر أيضاً: **ما بعد الحداثة، الواقعية الاشتراكية.**

قراءات:

Aitmatov, Chingiz 1993: "The intellectual crisis, the demise of totalitarism, and the fate of literature".

Aksyonov, Vassily 1993: "Disuophy of the "thick" and *bespredel* of the "thin" (Literary Notes)".

Arkhsangel'sky, & 1993: "Proza mira".

Epstein. Mikhail 1993: "After the future: on the new consciousness in Literature".

Gudkov, L, and Dubin, B. 1993:

"Bet napryazheniya... Zametki o kul'ture perekhodnogo perioda".

Kagarlitsky, Boris 1993; "A step w the left, a step to the right".

Kunanovich, Konstantin 1993: "Erotic glasnost: sexuality in recent Russian literature".

Latynina, Yuliya 1993: "Dedal i Gerkules, ili Neskol'ko rassuzhdenii a pol'ze literatury".

Leiderman, N. and Lipovetsky. M. 1993: "Zhizn posle smerti, ili Novye Svedeniya o realizme".

Likhachev, D. 1993: "O russkoi intelligentsii?".

---- 1994: "Kul'tura kak tselostnaya sreda".

Popov, Yevgeny 1993: "The silhouette of truth. "

Rasputin, Valentin 1993: "'Motherland" is not an abstract notion".

Rodnyanskaya, Irina 1993: "Gipsovyi veter. O filisofskoi intokilkatsii v tekushtkei slovesnosti".

Selvanova, Svetlana 1993: "From the seventies to the nineties".

Semenov, Oteg 1993: "Iskusstvo li - iskusstvo nashego stoletiya?".

Shreider, Yu 1993: "Mezhdu molokhomn i mamonoi".

---- 1994: "Tsennosti, kotorye my vybiraem".

Shusharin, D. 1994: "Vozvrashchenie v kontekst".

Solzhenitsyn, A. 1994: "Russkii vopros' k kontsu XX veka".

(Slava I. سلافاً إ. ياستريمسكي Yastrimski)

ما بعد البنيوية (Poststructuralism)

مصطلح عام في تاريخ فكر أواخر القرن العشرين يستعمل للدلالة غالباً على شتات واسع من المفكرين المتفردين من ضمنهم بارت، دولوز، ودو مان، ودريدا، وفوكو، وجيرارد، وسعيد (إدوارد). نحتت الكلمة للإشارة إلى الحركات الفكرية التي انبثقت عن الملتقى الدولي حول اللغات النقدية وعلوم الإنسان الذي انعقد في جامعة جون هوبكنز في العام 1966. وقد تكون أكثر الأوراق تأثيراً التي ألقيت في هذه الندوة، هي ورقة دريدا بعنوان البنية، الإشارة واللعب في خطاب علوم الإنسان (*Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences*)، والتي نشرت لاحقاً في أعمال الندوة بعنوان المناظرة البنيوية (*Structure List Controversy*)، وكذلك نشرت بمثابة فصل في الكتابة والاختلاف (*Writing and Difference*) مع عبارة افتتاحية هامة من مالارميه بتعبير ضربة نردّ (*Un coup de de's*) والتي توقّعت ما بعد البنيوية.

ومع أن دريدا لا يستعمل كلمة "ما بعد البنيوية" إلا أن رسالته تقدّم أفضل تدشين لهذا المفهوم. حيث يعلن أن حدثاً هاماً قد وقع على صعيد مفهوم البنية، (انظر بنيوية). ومع اعترافه بأنّه قد يبدو مستغرباً استعمال كلمة "حدث" بخصوص البنية، إلا أنه ينطلق مع ذلك مبيناً أن هناك انقطاعاً قد حدث في هذا المفهوم وفي تاريخه. فالبنية، بما هي كلمة

ومفهوم، قديمة قدم العلم والفلسفة الغربية. ففي الحقيقة، إنها تشكل جزءاً لا يتجزأ من جذور شبكة اللغة والفكر العاديين لدرجة يسهل معها نسيان طابعها المجازي. في هذه القابلية للنسيان المتأصلة في اللا ألفة المفرطة، تمّ تحييد "بنيوية البنية" (Derrida, 1978, p. 278) وسمح لها أنْ تشغل نقطة مركزية من الحضور، وأصل ثابت في اللغة والفكر. ولقد تمّ ذلك للحدّ من لعب (حرية الحركة) البنية. **إلا أن، البنية، وخصوصاً مركز البنية، يبقى اللعب (حرية الحركة) ضمن حدود. يشتغل المركز بمثابة مجاز ضمن مجاز البنية. إنّه يشتغل كي يوقف اللعب ولا يسمح بالإبدال، وقلب المواقع، أو التحويل. المركز هو ذلك المتفرد في أية بنية معطاة. ومع أن المركز يحكم البنية، إلا أنه غير منبني بدوره. المركز هو حضور ثابت يمكن انطلاقاً منه محاولة تصوّر البنية ذاتها باعتبارها "حضور كلي يتجاوز اللعب (حرية التحرّك)"** (p. 279). إلا أن كامل تاريخ مفهوم البنية، يكشف عن إبدالات مركز بآخر، أو تخصيص أشكال أو أسماء مختلفة للمركز من مثل إحلال "الكلمة" مكان "الإله". لا يعني التفكير من خلال بنيوية البنية بهذه الطريقة – أي الاعتراف بمركز وحضور بمصابة مجازات – الاعتداء على بنية اللغة أو بنية نصّ معين. وإنما على العكس من ذلك، هو يعني أن نكون متيقظين لما هي البنية ولما كانت عليه دوماً؛ هو أن نفكر حول "حضور مركزي لم يكن أبداً هو ذاته، بل كان دوماً وبشكل مسبق منفياً عن ذاته إلى بديلة نفسه" (p. 280). عند هكذا لحظات من التفكير النقدي من هذا القبيل، تتوقف اللغة عن كونها وسيط شفاف للتفكير، أو كونها الجوهر اللامتمايز للفكر؛ إنها تصبح الآن جزءاً من الإشكالية الكونية. وعلى ذلك فما بعد البنيوية ليس تخلٍ عن البنية، وإنما هي بالأحرى تفكير نقدي حول ديناميكياتها. فلا هي توصل الفلسفة إلى نهايتها (انظر **نهاية الفلسفة**) ولا هي تحاول العمل خارج الفلسفة.

وبينما هي تعارض بانتظام البنى المتصلبة، والقمعية والأحادية، لا تمثل ما بعد البنيوية دعوة إلى اللاشكلانية غير المسؤولة. ويحتفي النقد ما بعد البنيوي، بدلاً من ذلك، بالإمكانية التحريرية الكامنة في الأشكال الإنسانية، ويتقبل مسؤولية التفكير فيها. إنّه، على هذا الصعيد، نوع من القراءة النقدية التي تناصر **الكتابة**، مع أن عملياته يمكن أن تمتد إلى كلّ الأنشطة البشرية، ولو من قبيل التناظر على الأقل.

غالباً ما تُساوى ما بعد البنيوية بشكل فضفاض ومضلل مع **ما بعد الحداثة**، أو هي تُماثل بشكل حصري مع التفكيك دعماً للادعاء المغلوط القائل بأنّ ما بعد البنيويين هم أعداء متحدون ضدّ المعنى والحقيقة. الجهد الأكثر طموحاً من هذا القبيل هو الصادر عن ما تفرّد **فرانك** في عمله بعنوان **ما هي البنيوية الجديدة؟** والذي يحاول أن يختزل ما بعد البنيوية الفرنسية إلى العقلانية المضادة ويضعها في مقابل العقلانية الألمانية. جعل نشر كتاب **إستراتيجيات نصية: منظومات في النقدية ما بعد البنيوية** (*Textual Strategies Perspectives in Post-Structuralism*) (1979) التفكير ما بعد البنيوي متوفراً بغزارة للقراء الأميركان والإنجليز، وقام بدور هام في تصحيح الافتراض القائل بأنّ هناك تعريفاً واحداً أو جوهراً فريداً يشكل ممارسة ما بعد البنيوية.

مايكل باين (Michael Payne)

قراءات:

Derrida, Jacques 1967 (1978): *Writing and Difference.*

Frank, Manfred 1984 (1989): *What is Neostructuralism?*

Harari, Josué V. ed. 1979: *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism.*

Mackey, Richard, and Donato, Eugenio, eds 1970: *The Structuralist Controversy.*

Payne, Michael 1993: *Reading Theory: An Introduction to Lacan, Derrida, and Kristeva.*

Sturrock, John, ed. 1979: *Structuralism and Since: From Lévi-Strauss to Derrida.*

بوليه، جورج (Poulet, Georges) (1902 - 1991)

أحد النقاد المنتمين إلى مدرسة جنيف (Geneva School). وُلد بوليه في بلجيكا، وتأثر بمارسيل رايموند (Marcel Raymond) وآرثر لفجوي (Arthur Lovejoy) وغاستون باشلار (Gaston Bachelard)، ودرَّس في إدنبرة وبلاتيمور وزويرخ ونيس، وطوَّر مقاربة نقدية تقوم على التشديد على عنصري المكان والزمان بوصفهما مفتاحين لفهم النصوص الأدبية، وعلى التنسيق بين هذين العنصرين لتركيب هوية أو "كوجيتو" (Cogito) (الذات الفكرية) للمؤلِّف المفترض، وبعبارة أخرى الـ "أنا أفكر" الديكارتية التي تمثِّل الفعل الإدراكي لدى الفرد. كما كان النقد الأدبي اللماح المُغري الذي يمارسه بوليه مثاراً للجدل لأنه كان يجمِّع الأدلة من الكتابات الكاملة لمؤلِّف ما دون الالتفات لا إلى السياق ولا إلى وحدة العمل الفردي. وهو، برفضه للبُنى الشكلية وللموضوعية النقدية، كان يربط ما بين كلمات أساسية ليصل إلى تحديد كيان إدراكي منظَّم مميَّز خَلَلَ مؤلَّفات مؤلِّفٍ ما بكاملها. ويصف كتابه **دراسات في الزمن الإنساني** (*Studies in Human Time*) (1949-1968) الحياة الروحية لكُتَّاب من عصر النهضة إلى القرن العشرين، ممهِّداً لهم بـ "تاريخ [أوسع] للوعي الإنساني"، يقدم خطوطاً عريضة، قرناً فقرن، لتطور مفهومات الوجود. وفي كتب لاحقة، يلتفت بالانتباه إلى مؤلِّفين أفراد (**الفضاء البروستي** *Proustian Space*، 1963) وإلى نقاد الأدب (**الوعي النقدي** (*The Critical Consciousness*)، 1971). ومن عباراته المركزية "المسافة الداخلية"، "العالم العقلي" الذي يعرضه النصّ؛ والبهو[38] (Foyer)، أو مركز التوليد أو نقطة الانطلاق التي تنفرد بها تجربة كلّ مؤلِّف؛ و"نقد الوعي" أو "نقد التعريف"، أي المحاولة النقدية لدى المرء لإعادة إنتاج طريقة المؤلِّف في التجربة. وتشكل مقاربة بوليه الوجه الآخر للعملة بالنسبة للمدرسة التفكيكية: فهو يشدِّد على الكوجيتو، وليس على الأداء الفردي (Parole)؛ على الشخص وليس على اللغة؛ وعلى البُنى المتعددة الوجوه للحضور، وليس على مسارات التأجيل والغياب.

انظر أيضاً: Richard, Jean-Pierre.

قراءات:

De Man, Paul 1971: "The Literary Self as Origin: The Work Of Georges Poulet".

Lawall, Sarah N. 1968 "Georges

(38) البهو (Foyer) تعني التدخل نحو المساحة الأوسع لبناية تستخدم من قبل العامة، وخاصة في الفندق والمسرح (المراجع).

Poulet".

Miller, J. Hillis 1971 (1991): "Geneva or Paris: Geoges Poulet's "Criticism of Identification".

----- 1982: "Hommage à Georges Poulet".

Poulet, Georges 1949-1968 (1956): *Studies in Human Time.*

----- 1949-1968 (1959): *The Interior Distance.*

---- 1969: "Phenomenology of reading".

----- 1963 (1977): *Proustian Space.*

"النقد التطبيقي" (Practical Criticism)

المنهجية النقدية التي نشأت مع كتاب إ. أ. ريتشاردز (I. A. Richards) **"النقد التطبيقي"** (*Practical Criticism*) (1929)، الذي يسجل تجربة تعليمية قام بها ريتشاردز في جامعة كامبردج حيث طلب من الطلاب تحليل نصوص مُغفلة (بدون ذكر اسم المؤلّف أو العصر الذي كُتبت فيه).

وهكذا يكون النقد التطبيقي بمعناه الواسع مرادفاً لتقنية "القراءة الدقيقة" (Close Reading) أو ما يُسمى بالفرنسية تفسير النصّ (Explication de texte). إلا أنه، تاريخياً، أصبح يعني شيئاً أكثر تحديداً وأكثر جدلية، وهي الفكرة التي أتت بها مدرسة النقد الجديد حول التحليل "الداخلي"، وهي التقنية التي كانت تحض الطلاب على قراءة النصّ (عادةً ما يكون قصيدة قصيرة) على أنه شيء معزول، واستكشاف بنيته الداخلية ووظيفته دون الإشارة إلى سيرة حياة المؤلّف أو إلى سياقه التاريخي، مثلاً. إن من شأن هذه التقنية، بشكلها الأنقى، أن تعني الطلب من القارئ أن يفسِّر قصيدة ملتون (Milton) "عندما أفكر في كيف ذهب ضوئي" بدون أن يعرف بأنّ الشاعر كان كفيفاً، أو أن يفسِّر قصيدة بلايك (Blake) "النمر" دون أن يعرف بأنّ "النمر" كانت استعارة شائعة في عصر الشاعر للإشارة إلى الثورة الفرنسية.

وقد واجه النقد التطبيقي انتقادات واسعة ليس فقط لكونه يقصي المعلومة التاريخية عن البحث، ولاعتماده على مثال النصّ المستقل، وهو مثال لا يمكن الدفاع عنه، وإنما أيضاً لتركيزه الحصري على الجوانب الكَلِمية للأدب ولإهماله العناصر الأخرى من مثل أنماط الفعل في المسرحية أو الحبكات في الروايات، وهي تلعب دوراً في تحديد المعنى.

انظر أيضاً: Empson, William; New Criticism; Richards, I. A.

قراءات:

Crane, R. S. 1953: *The Languages of Criticism and the Structure of Poetry.*

Richards, I. A. 1929 (1964): *Practical Criticism.*

"دائرة براغ اللغوية" (Prague Linguistic Circle)

على مدى عقدين من الزمان كانت دائرة براغ اللغوية ترسم مسار الدراسات اللغوية والأدبية الحديثة. إن النظريات الصَّرْفية (المورفولوجية) والصوتية (الفونولوجية) في علم الألسنية التوليدية (Generative) الراهن إضافة إلى الأفكار المحورية في علم السيمياء/ الرموز الحديث هي من تراث هذه الدائرة.

عُقد الاجتماع الأوّل لدائرة براغ في مكتب فيليم ماتيسيوس (Vilém Mathesius) في جامعة تشارلز في السادس من تشرين الأوّل/ أكتوبر 1926 لمناقشة ورقة كانت قد قُدِّمت في وقت سابق من ذلك اليوم من هنريك بيكر (Henrik Becker). وإضافةً إلى ماتيسيوس وبيكر، ضمّ ذلك التجمع الأوّل الباحث في اللغة الإنجليزية بوهيوميل ترنكا (Bohumil Trnka) ودارسَي اللغات السلافية رومان جاكوبسون (Roman Jakobson) وبوهوسلاف هافرانيك (Bohuslav Havránek)، والمستشرق جان ريبكا (Jan Rypka). انفضّ الاجتماع على نغمة عامة من الاتفاق على أنه ينبغي للمجموعة الحاضرة أن تلتقي بشكل منتظم لتطوير جدول أعمال جديد للدراسة اللغوية. ومع أن ماتيسيوس يعتبر مؤسس دائرة براغ، إلا أن جاكوبسون، وهو الذي كان سابقاً عضواً في دائرة موسكو اللغوية، هو الذي شكلها وقاد مسارها لما يقرب من عقدين من الزمان.

وفي حين كان سوسور (Saussure) أحد مصادر التأثير الرئيسيّة في المنهاج البحثي لدائرة براغ، فإن نُسخة البنيوية التي انبعثت عن دائرة براغ كانت تتميّز عن بنيوية مدرسة جنيف التي حركها سوسور. وفي كلمته الأولى أمام الدائرة، حاجج جاكوبسون، في ما يناقض موقف سوسور، بأنّ على الدراسات اللغوية أن تفصل تماماً بين التحليلات التزامنية (السينكرونية) والتحليلات التاريخية التطورية (الدياكرونية) حيثُ إنّه لا يمكن إعطاء تفسير كامل للجوانب الصوتية التزامنية إلا من خلال عمليات التحليل التاريخية الجارية في أية لغة من اللغات. كما انجذب جاكوبسون وزملاؤه إلى مفهومات "الصوتيم/ الفونيم" (وهو العنصر اللغوي الصوتي المميِّز الأصغر) و"الصرفيم/ المورفيم" (وهو العنصر اللغوي الأصغر الذي يحمل معنى)، وهي المفهومات التي تقدّم بها بودوان دو كورتناي (Baudoin de Courteney) ونيكولاي كروزويسكي (Nikolai Kruszewski).

وكان جاكوبسون، قبل حلوله في براغ، مقتنعاً بأنّ دراسة الأصوات المفردة في حالة الانعزال لا طائل تحتها؛ وبدلاً من ذلك، يجب دراسة الأصوات المفردة (الصوتيمات) من خلال الأنماط التي تشكلها في لغةٍ ما. وقادة ذلك إلى فكرة "التضاد". فالأصوات اللغوية تؤلف صرفيمات (جذوع (Stems) وزوائد (Affixes) تعمل في نقل معانٍ مميزة. ولإنجاز ذلك، يجب أن تتضاد الصرفيمات، ومن ثمّ الصوتيمات، في ما بينها. فإن لم يكن هناك تضاد بيّن، على سبيل المثال، الصوتيمين/ ت/ t و/ د، d، كما في اللغة الإنجليزية، فلا يمكن إيجاد تمييز معنوي بين العناصر اللغوية، فالتمييز الوحيد بين الكلمتين الإنجليزيتين tip (رأس) وdip (غطّس) هو في الصوتيمين/ t/ و/ d إن منظومة التضادات، المبنية على الصفات المميِّزة مثل الاهتزاز الصوتي وموضع اللسان والأنفية/ الغُنَّة، هي التي تشكل أنماط الأصوات في اللغات.

وقام جاكوبسون مع نيكولاي تروبتسكوي (Nikolai Trubetzkoy)، الذي كان قد انضمّ إلى المجموعة في العام 1928، أيضاً بتطوير التمايز بين القواعد الصوتية/ الفونولوجية الصِرف التي تكيّفها الظواهر الصوتية وحدها، وبين القواعد الصَرْفية الصوتية/ المورفو (فو) فونولوجية التي هي تنويعات صوتية تكيِّفها الظواهر الصَرْفية المورفيمية. ويبقى هذا التمايز بكلّ مضامينه جانباً أساسياً لكلّ النظريات الألسنية المعاصرة. وقد وضعت دراسة تروبتسكوي للموضوع التي نُشرت في 1939 بعد وفاة المؤلّف، الأساس لهذا التمايز، إضافةً إلى أعمال

جاكوبسون المتأخرة حول الملامح الصوتية المميِّزة.

وقد قُدّم جدول الأعمال الألسني هذا إلى "المؤتمر العالمي الأوّل لعلماء الألسنية" في شهر نيسان/ أبريل من العام 1928. وكانت ورقة "أطروحات فونولوجية" (Phonological Theses)، التي وقّعها كلٌّ من جاكوبسون وتروبتسكوي وسيرغي كارتشيفسكي (Sergei Karcevskij) نُشرت في كتاب أعمال المؤتمر، إضافةً إلى ورقة "برنامج التحليل الألسني" (Program of Linguistic Analysis)، الموَّقعة من جاكوبسون وماتيسيوس وتروبتسكوي، إضافةً إلى تشارلز بالي (Charles Bally) وألبير سيشيهاي (Albert Séchehaye) اللذين كانا قد حرَّرا ونشرا كتاب سوسور (Saussure) **دراسة عامة في الألسنية** (*Cours générale linguistique*). وهكذا يكون الاجتماع الأوّل للمؤتمر قد قام بوظيفة العامل المساعد لنشأة المدرسة الأوروبية للألسنية البنيوية، حيثُ إنَّ دائرة براغ ومدرسة جنيف اللتين انضمت إليهما لاحقاً دائرة كوبنهاغن الألسنية، هي التي حدَّدت هوية البرنامج الأساسي للبنيوية، وهي كانت المبشِّرة التي مهّدت الطريق لنظرية الألسنية التوليدية الحديثة.

وفي العام التالي، انعقد "المؤتمر العالمي الأوّل لدارسي اللغات السلافية" في براغ، وشاركت الدائرة في التحضير لهذا المؤتمر بفعالية. وكان أعضاء الدائرة قد طوروا حينها، برنامجاً متكاملاً للدراسة اللغوية، قدَّموه إلى المؤتمر بصيغة مجموعة جديدة من الأطروحات. وتلقي هذه الأطروحات ضوءاً جديداً كليَّةً على القضايا المتعلّقة بعلم الأصوات، وميدان علم الأصوات الصرفي (المورفونولوجيا) الموصَّف حديثاً، وعلم الصرف وعلم النحو وعلم وضع المعجمات.

كما عالجت تلك الأطروحات مسائل الجغرافيا الألسنية والمُقَايَسَة (توحيد المقاييس) اللغوية. كما قُدِّم إلى المؤتمر أيضاً العددان الأوليان من المجلة التي تصدرها الدائرة أعمال دائرة براغ اللغوية (Travaux du Cercle Linguistique de Prague). وكان مُقدَّراً أن يكون لها نفوذ هائل مستمر في حقلي الألسنية والفنّ الشعري حتّى وفاتها في العام 1939.

وقد تأكدت روابط الدائرة مع دائرة موسكو في وقت مبكر في العام 1928، حين تحدث اثنان من أعضاء دائرة موسكو البارزين، بوريس توماشيفسكي (Boris Tomashevsky) ويوري تينيانوف (Yuri Tynyanov)، أمام دائرة براغ. وكانت دائرة موسكو على ارتباط وثيق بمدرسة الشكلانية (Formalism) ورؤيتها بأنَّ دراسة الفنّ يجب أن تنحصر في دراسة القوانين الداخلية للعمل الفني دون الإشارة إلى أية عوامل خارجية. وكانت الفكرة القائلة بأنّه يمكن للعمل الأدبي أن يُفهم بمعزل عن محيطه، وبتجاهل لموقعه التاريخي، كانت غريبة عن التفكير السائد في دائرة براغ بمقدار غرابة الفكرة القائلة بإمكانية تحليل الأصوات اللغوية بمعزل. وقد لعب جان موكاروفسكي (Jan Mukařoský) دوراً أساسياً في تطوير المواقع الأدبية للدائرة، مع أن جاكوبسون ولاحقاً - رينيه ويليك (René Wellek) قد قدما إسهاماً لا بأس به في هذا المجال أيضاً. وكان هؤلاء الثلاثة، مع زملائهم قد وضعوا مفهوم "البنية" في موقع محوري في نظرياتهم عن الفنّ، بأقوى مما كان الشكلانيون قد تصوروا. وكان شعور موكاروفسكي هو أن للبُنية تركيباً هرمياً تراتبياً وأنها أوسع بكثير من الأعمال الفردية بذاتها. ففي ما وراء العمل الفني الفردي تكمن بنية النوع الذي ينتمي إليه ذلك العمل، وفي ما وراء ذلك تكمن بُنية الفنّ بذاته. وبذلك يتعين على نظرية الأدب، وفي

الاعتبار الأقصى، على نظرية الجمال، أن تنظر إلى العمل الفني في سياق العلاقات الداخلية والخارجية ضمن هذه الهرمية بمجموعها.

وكانت دائرة براغ تنظر إلى البنيوية اللغوية والبنيوية الشعرية على أنهما مُدَّتان من كتلة أو قماشة واحدة. وبما أن اللغة تتمحور حول الإشارة اللغوية الكلاسيكية التي هي رابط لا ينفصم بين الرمز والمعنى، بدأت مدرسة براغ، في الثلاثينيات من القرن العشرين، بتأويل الفنّ برمته من خلال مفهوم تلك الإشارات. وقد قدمت هذه الفكرة إثباتاً جديداً على أنه لا يمكن دراسة الشكل بمعزل عن المحتوى وقادت موكاروفسكي وجاكوبسون إلى دراسة أعمال الفيلسوف الروسي ميخائيل باختين وتشارلز س. بيرس (Charles S. Pierce). وقد أدى انضمام هذه الخيوط الفكرية المنوعة إلى بعضها البعض إلى نظريات دائرة براغ السيميائية (الدلالية) التي شكّلت مباشرة مدارس السيمياء في أوروبا الشرقية والغربية على السواء.

وقد تضاءلت أنشطة الدائرة على نحو سريع بعد النهوض المفاجئ للحزب الشيوعي واستيلائه على السلطة في تشيكوسلوفاكيا في 1948. وكان جاكوبسون وويليك، بحلول ذلك الوقت، قد انتقلا إلى الولايات المتحدة، وكان كلٌّ من ماتيسيوس وتروبتسكوي قد قضيا نحبهما. وفشلت المحاولات التي جرت في الخمسينيات والثمانينيّات من القرن العشرين لإحياء الدائرة في بلوغ الذُرى الفكرية التي كانت قد وصلتها المنظمة الأولى.

انظر أيضاً المداخل:

Bakhtin, Mikhail; Jacobson, Roman; Mubarovsky, Jan; C. S. Pierce, Russian Formalism; Saussure, Ferdinand de; Semiotics; Structuralism.

قراءات:

Dirven, R. and Fried, V., eds 1987: *Functionalism in Linguitics.*

Matejka, L., and Titunik, I. R., eds 1976: *Semiotics of Art, Pargue School Contributions.*

Matejka, L., ed. 1978: *Sounds, Sign and Meaning.*

Quiquagenary of the Prague Linguistic Circle.

Steiner, P. ed. 1982: *The Prague School: Selected Writings,* 1929-1946.

Tobin, Y., ed., 1988: *The Prague School and its Legacy, in Linguistics, Literature, Semiotics, Folklore, and The Arts.*

Vachek, J., and Duskova, L. eds 1983: *Praguiana, Some Basic and Less Know Aspects of the Prague Linguistic School.*

Vachek, J. 1966: *The Linguistic School of Prague: An Introduction to its Theory and Practice.*

Wellek, R. 1969: *The Literary Theory and Aesthetics of the Prague School.*

"ما قبل الفهم" (Preunderstanding)

كان مارتن هايدغر (Martin Heidegger) أول من أشار إلى أن الفهم لا يكون أبداً دون افتراضات مسبقة، بل هو دائماً يتأسس على "بنية سابقة"، أو ما يُعرف بما قبل الفهم. وتتألف هذه البنية السابقة من الامتلاك السابق والنظر السابق والتصوّر السابق؛ وهذه بمجموعها تشكل "الموقف التأويلي" (Heidegger, 1927). ونجد هذه الفكرة متضمَّنة في ما

سماه هوسرل (Husserl) بالتوصيف المُسبق (predelineation) (Vorzeichnung).

تصنيف بدائي (Primitive Classification)

تشتق العبارة من مقالة حول الموضوع وضعها المنظران الاجتماعيان الفرنسيان إميل دوركهايم ومارسيل موس، وظهرت في دورية **السنة الاجتماعية** للعام 1903. سأل المؤلفان: كيف ولماذا تصنف الكائنات البشرية عالمها الاجتماعي والفيزيقي؟ كان جوابهما الذي تعرض لنقد مستفيض من قبل نيدهام في مقدمته للترجمة الإنجليزية للعام 1963، ذي أهمية تاريخية في المقام الأوّل. إلا أنه منذ ذلك الحين، ازدهر تحليل منظومات التصنيف لدى السكان الأصليين: كيف تصنف المجتمعات مجالات من مثل القرابة، النباتات والحيوانات، الأدوية والأمراض، كيانات ما فوق الطبيعة، الطيف اللوني، وما هي المبادئ التي تقوم عليها هذه التصنيفات، حيث أثارت تحليلات أنيقة ومثمرة.

توماس ج. غريفز (Thomas G. Greaves)

قراءات:

Berlin, Brent, and kay, paul 1969: *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution.*

Durkheim, E., and Mauss, M. 1903 (1963): *Primitive Classification.*

Production, Literary (انظر، الإنتاج الأدبي).

بروب، فلاديمير (Propp, Vladimir) (1970-1895)

واحد من الشكلانيين الروس، اشتُهر بتحليله البنيوي للحكاية الشعبية الروسية (1968)، ويمكن اعتباره أحد مصادر التأثير المهمة في تطور "علم السرد" (Narratology)، وخصوصاً في ما يتعلق بتركيب الحبكة القصصية.

كان الدافع لعمل بروب شبيهاً بالدافع الذي يقف خلف النزعة البنيوية. فهو كان مهتماً بإيجاد القواعد التي تكمن في أساس الحكاية الشعبية. وقد أسّس عمله في مجال دراسة الحبكة على عمل فيسيلوفسكي (Veselovsky) الذي كان يرى الحبكات الروائية مقسّمةً إلى أقسام فرعية سماها بـ "المواضيع المتكررة" (Motifs). وقد وسّع بروب هذه الصياغة لتشمل تحليلاً لهذه المواضيع بالنظر إلى "الأدوار" التي تؤلف أنماط الشخوص الروائية، وإلى الوظائف التي بها ومن خلالها تقوم الشخوص بأحداث القصة، وهذا ما يخلق فعلاً النَسَق الحَبْكي. وبالنسبة لبروب، كانت كلّ الحكايات الشعبية تتشكل من تنويعات قائمة على هذه البُنية الأساسية. ثمّ تبين له أن هناك أربعة أصناف رئيسيّة في الحكاية الشعبية: تلك التي تنتهي إلى التوفيق في نهاية نضال طويل؛ تلك التي تنتهي بخاتمة موفقة لمهمة عسيرة؛ تلك التي تحتوي كلا الصنفين السابقين؛ وتلك التي لا تتعلّق بأيٍّ من هذين الصنفين. ومن الطبيعي أن يكون مثل هذا التقسيم العريض محل تساؤل وتشكيك، وقد ثبت أن هذا الواقع كان مثمراً للغاية في المسعى البنيوي لإنتاج علم يتناول موضوع السرد. وكان السبب في ذلك أن منهجية بروب التحليلية شكلت جذباً قوياً للباحثين البنيويين لأنها كانت في أحد جوانبها الدقيقة بالضبط تتطابق مع إحدى

نقاط الانطلاق الأساسية في النظرة البنيوية ذاتها. وكان هذا الجانب يتمثل في محاولة بروب اختزال الثراء المتنوع في الحكاية الشعبية إلى مجموعة أساسية من القواعد. وتشكل هذه القواعد نوعاً من "البنية العميقة" التي يمكن تبيُّنها في مجموع الحكايات الشعبية، في المفهوم الذي أتى به بروب والذي كان موازياً للمفهوم البنيوي القائل بأنَّه، في التحليل النهائي، هناك تناظر بنيوي مركوز متجذِّر في جِبِلَّة العقل البشري، وهو الأساس المسؤول عن ظاهرة السرد. وقد أمدَّ هذا الموقع الباحثين البنيويين المهتمين بموضوع السرد بنموذج أتاح لهم ليس فقط إجراء مقاربة بين السرديات المختلفة، بل أيضاً قراءة كلّ السرديات على أنها النتائج الظاهرة لأمر واحد مُفْرَد. إلا إنّه لا يمكن اعتبار بروب باحثاً بنيوياً من هذا النوع بشكل كامل، وذلك لأنه لم يقم بتطوير لغة تقعيدية (Metalanguage) خاصة به يمكن من خلالها إقامة تصوّر مفهومي عام لتحليلاته. وقد بقيت هذه المهمة لتكون من عمل أولئك الباحثين الذين اتّبعوا منهجيته إلا أنهم ربما وجدوها مفتقرة إلى التعابير الاصطلاحية العلمية المناسبة. وكان بروب يعمِّم في النقاط التي كان باحثو السرد الذين أتوا بعده يرتقون منها إلى مستويات مفهومية مختلفة. وهكذا كان بروب ينزع إلى تحليل الأحداث التي كانت تهمه بنوع اللغة ذاتها التي تستخدمها النصوص التي قرأها، وكانت هذه المنهجية هي التي استُبْدلت في أعمال الباحثين البنيويين من مثل كلود برايموند (Claude Bremond).

وتالياً، حاجج فريدريك جيمسون (Frederic Jameson) (1989) بأنَّ بروب نظَّم مواده في كتلة سردية واحدة مهيمنة تندرج تحتها كلّ سرديات الحكايات الشعبية التي أخضعها للتحليل. وكان هذا ما شكَّل مشكلة للبنيويين الذين يرغبون في الوصول إلى علم موضوعي للسرد. وفي أي حال، أتى تحليل بروب عند نقطة تحوّل في نظريات الأدب: وقام بحركة مبتعداً عن القراءات التي تعمل من ضمن شروط التمثيل البسيط.

قراءات:

Jameson, Fredric 1981 (1989): *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act.*

Propp, Vladimir 1968: *The Morphology of the Folk Tale.*

التحليل النفسي، والنقد التحليلي النفسي (Psychoanalysis and Psychoanalytic Criticism)

قدم فرويد في مقالة للأنسكلوبيديا كتبها في العام 1922 وصفاً واضحاً للمذهب الذي أسسه (1922, p. 235) حيث كتب قائلاً إن التحليل النفسي هو الاسم المعطى «لطريقة في استكشاف العمليات العقلية التي يتعذر تقريباً توجيه النقد إليها بأي طريقة أخرى». إنها طريقة علاجية لعلاج الاضطرابات العصابية. وفي النهاية، إنّه جسم من المعطيات النفسية «التي تراكمت تدريجياً في مذهب جديد». ومع أنه قد تمّ تطويره في البداية لطريقة عيادية لعلاج الأفراد، إلا أن هذا المذهب الفرويدي الجديد أصبح له تطبيقات متنوعة أخرى. ولقد وصفه فرويد باعتباره يدّعي امتلاك اهتمامات علمية، مما يجعل الطريقة التحليلية النفسية قابلة للتوسيع كي تشمل مذاهباً غير عيادية متنوعة من مثل فقه اللغة، وعلم الأحياء، وعلم الاجتماع، والتربية وكذلك علم الجماليات. وعلى الرغم من نفوره المعلن

من الفلسفات الكليانية، وبناء النظم المعرفية، كان فرويد ميالاً على الدوام إلى الانخراط في التخمينات الافتراضية الأكثر اتّساعاً، كما كان المجال الأدبي - الفني في نظره من المجالات التي تقع ضمن نطاق التحليل النفسي. تتكاثر في كتابات فرويد الإلماحات والإحالات الأدبية، وخصوصاً إلى المؤلّفين الكلاسيكيين الألمان من أمثال غوته وشيللر. إننا هنا بصدد ما يدعو للسخرية من كون فرويد الذي يعتبر غالباً كواحد من أقطاب الفكر الحديث، إلا أن ذوقه الخاص يبقى رغم ذلك كلاسيكي وتقليدي بشكل قاطع.

اعتقد فرويد أن الكاتب والمحلل النفسي ينهلان كلاهما من الينابيع ذاتها، أو من ينابيع متشابهة، وأن الحدس الذي يعتمده لاكان حيث يلاحظ (Lacan, 1965, p. 9) أن لمارغريت دوراً «تعرف بدوني ما أعَلّمْ» وأن الكاتب «سبّاق» على المحلل. ولقد كان للنماذج الأدبية دوراً منتجاً في تاريخ التحليل النفسي. إذ تحتوي «طريقة التفريج» المبكرة (Breuer and Freud, 1893-1895, See Freud) إلماحاً واضحاً إلى نظريات الدراما التراجيدية الكلاسيكية وأن نظرية عقدة أوديب ذاتها تعود أصولها إلى ذكريات سوفوكليس وعلم الأساطير اليونانية. ولا شكّ في أن أحد أسباب انجذاب فرويد الشديد لجراديفا جنسن وهي رواية خيالية عن مدينة بومباي الإيطالية المنشورة في العام 1903 يكمن بلا شكّ في أنها يمكن أن تقرأ كدراسة طبّية عقلية تصف عودة المكبوت، إذ إنّ افتتان البطل بالمنحوتة يبين أنه نابع من ذكريات طفلية مكبوتة (Freud, 1907) يكشف أسلوب فرويد في تطبيق طريقته في تأويل الأحلام على تأويل أحلام وهذيانات تطل جنسن الخرافي واحدة من أوجه الضعف المميزة للتحليل النفسي النقدي الكلاسيكي وخصوصاً استسلام للأغلوطة الواقعية، وعجزه عن التعرف على مادية النصّ. إذ ليس هناك من تحدٍ لنظرة محاكية غير إشكالية للتطابق المعبر ما بين النصّ والكاتب، والنصّ والواقع، وحتّى ما بين الشخص الروائي والواقع.

خصص عدد من أوراق فرويد للموضات الجمالية. وتتراوح هذه الأوراق ما بين دراسات للأخيولة (1927 ,1919) وشيكسبير (1913) ودوستويفسكي (1927)، وكذلك دراستان أساسيتان حول الفنّ البصري (1910, 1914a) إضافة إلى معالجات أكثر اختصاراً وعمومية لمسألة الكتابة الإبداعية (1908). وعلى وجه العموم، فإن فرويد لا يبدي إلا اهتماماً محدوداً بالخصائص الشكلية للأعمال التي يناقشها، وهو معني بدرجة أقل بعلم الجماليات ذاته، إذ يذهب جلّ اهتمامه إلى نفسية الإبداع، وعلم النفس الطبّي للفنانين المبدعين. وكما طرحه فرويد ذاته (1914b, p. 36) فإن التحليل النفسي يتحرك من «تأويل الأحلام إلى تحليل أعمال التخيل، ووصولاً إلى تحليل من يبدعون هذه الأعمال».

وينظر إلى الإبداع الفني عادة كحالة موازنة لنشاط الطفل التخيلي. وتوفر الأخيولة على المستوى الأكثر أولية شكلاً من تحقيق الأمنيات لكلّ من الكاتب والقارئ من خلال آلية التماثل. وهكذا، فالقصص التي تقع فيها النساء في الحب مع أول بطل يصادفنه يمكن اعتبارها كشكل من أشكال إرضاء الأنا (Freud, 1908). تستند معظم المحاولات النقدية التحليلية النفسية إلى حدّ معين على نظرية التسامي، أو على تحويل الغريزة الجنسية إلى أهداف غير جنسية. وأبرز الأمثلة الكلاسيكية على ذلك هي الإبداع الفني، والاستقصاء الفكري الذي ينظر إليه غالباً كقسام للحشرية الجنسية في الطفولة. توفر نظرية التسامي، على سبيل المثال الأسس ما

وراء النفسية للمقالة عن ليوناردو ,Freud) (1910. وليس التسامي، على كلّ حال أكثر أفكار فرويد ما وراء النفسية تماسكاً، إذ هو جزئياً مجاز مأخوذ من الكيمياء (حيث يدلّ على تبخر مادة صلبة مباشرة وبدون المرور بمرحلة تكوين السائل الوسيطة)، وفي شطر آخر منه إلماح إلى جماليات السامي، ولم يقم فرويد أبداً بشرحه بوضوح كافٍ. وفي الآن عينه الذي يعتبر فيه التسامي خاصية أساسية للجمالي، فإن فرويد يجد نفسه مضطراً للقبول بأنّ هناك شيء ما غير قابل لمعرفته بصدد الإبداع، يقرّ في مناقشته لدوستويفسكي أن «يتعين على التحليل كشف وسائل الفنان المبدع قبل التصدي لمشكلته» (1928, p. 177). حتّى هذه النقطة، يبدو أن فرويد مازال متشبثاً بفكرة العبقرية الرومانسية.

النقد التحليلي النفسي الكلاسيكي هو نقد يرتكز على تحليل الكاتب والمحتوى، يستند أساساً على قراءات المتون. وكما عبر عن ذلك أحد أصحاب نظرية **علاقات الموضوع**، فإن كتابات فرويد حول الفنّ والأدب تعالج «مشكلات نفسية عامة يتم التعبير عنها في الأعمال الفنية، ويبين على سبيل المثال، كيف أن المحتوى الكامن لحالات القلق الطفلي الكونية يتم التعبير عنها في هذه الأعمال» (Segal, 1952, p. 185). وحيثُ إنَّ التحليل النفسي يشتغل بعدة محدودة العدد من **الرموز** التي تمت في معظمها للمثلث الأوديبي وآثاره، فإن تطبيقه على المجال الأدبي يمكن أن يكون جدّ اختزالي.

تميل السيرة الذاتية إلى أن تكون النموذج السائد في النقد التحليلي النفسي، وتشكل دراسة فرويد لليوناردو دا فينشي نمطها الأولي. حيث يحاول فرويد البرهنة على أن كم من حياة الفنان الجنسية وأعماله تمت إلى ذكرى طفلية، أو إلى هوام طير يفتح له شفتيه بواسطة ذيله (مما يعبر عن صورة امتاص وعلاقة جنسية فنية سالية في الآن عينه، ومن هنا فإن ابتسامة موناليزا الملغزة تقرأ كإشارة رمزية إلى الإشباع الذي تمّ الحصول عليه من خلال ذينك النشاطين). ويدعي فرويد إعادة العشاق ذلك الدافع في أكثر لوحات دافنشي شهرة. ولقد كان فرويد مولعاً إلى أقصى حدّ «بقصته التحليلية هذه» إلا أنها معالة حكماً بسبب الاستناد إلى مادة تعوزها الدقة. اعتقد فرويد أنه يكتب عن عقاب (نسر كبير) - وهو طير ذو مضامين أسطورية غنية تتعلّق بالصورة الأمومية - إلا أنه كان يستخدم ترجمة مغلوطة. فلقد كان طائر ليوناردو في الواقع كناية عن حدّة عادية، أي طير مفرغ من أي أهمية أسطورية.

تمثل دراسة ماري بونابرت لحياة وأعمال إدجار آلان بو مثالاً جيداً لتحليل السيرة الذاتية النفسية (Bonaparte, 1933). فالقصص التي رتبتها بونابرت في مجموعات من «الدورات» التي تتعلّق حول صور أمومية وأبوية يتم التعامل معها باعتبارها موازية **للمحتوى الظاهر للحلم**، ويمكن لتأويلها التحليلي أن يمدنا **بالمحتوى الكامن**. ومن ثمّ يربط المحتوى الكامن ثانية بمعطيات السيرة المعرضة مما ينتج تمريناً في نفسية السيرة الذاتية. وهكذا يتم قراءة «الرسالة المسروقة» انطلاقاً من تماثل الكاتب مع الوزير الذي يمثل أباً مكروهاً وإنما مصدر خشية في الآن عينه، كما ويوضح حنين الكاتب لقضيب أمومي. وتكون النتيجة مزيجاً مميزاً من استقصاء نفسية الفنان الفردية، وبحثاً عن عموميات كونية مفترضة. وهكذا يصبح من المحتوم الوقوع في نوع من الدائرية حيث يضغط تفاصيل السيرة الذاتية لخدمة إثبات التأويل التحليلي. وفي دراسة أكثر إيجازاً تؤول حنة سيغال (Hanna Segal (1952, p. 190) كلّ رواية البحث

عن الوقت الضائع كنتاج لوعي بروست إلحاد بأنّ «كلّ خلق هو في الواقع إعادة خلق للعالم وللذات اللذين كانا في مرة من المرات محبوبين وكليين واللذين تعرضا الآن للضياع والخراب»، وتستنتج سيغال أن أمنية الخلق متجذرة في الوضعية الاكتئابية، وفي أمنية القيام بإصلاح الضرر الذي لحق بالموضوع الذي تعرض للخراب.

يوفر شارل موران في دراسته «النقد النفسي» نسخة أكثر رقياً وإتقاناً في علم نفس السيرة الذاتية (1954، حيث قدم برساني عرضاً جيداً لها باللغة الإنجليزية الراقية)، وهي دراسة متأثرة لكلّ من النموذجين الفرويدي والكلايني. حيث تؤول مسرحيات راسين ومساره المهني على ضوء الصور الأمومية والأبوية. وهكذا فموضوع الحب الأوديبي للمسرح لدى راسين ما هو سوى إقامة توازن مع الأم القاسية شديدة التزمت ومع صوفيتها المتقشفة. وانتهى الأمر براسين إلى العزوف عن المسرح، وبالتالي انتصرت صورة الأم القاسية والمتزمتة على صورة الملك الضعيف الذي يحاول الكاتب المسرحي التماثل معه. ولا يعدو مسرح راسين في نهاية المطاف كونه محاولة فاشلة لتحقيق العبور من العلاقة الوسواسية مع الأم إلى وضعية أوديبية كلاسيكية. ومع أن موران يستند إلى إطار عمل سيرة ذاتية نفسية، إلا أن قدرته على المزج ما بين قراءة مدققة ونموذجية لأعمال راسين وتحليلاته الكاشفة تتيح له تجنب الوقوع فيما وقع فيه غيره من اختزال فج للموضوع، وبالتالي من أن يتمكن من الكشف عن أنماط من الرغبة توفر قاعدة فعلية لتنظيم مترابط للنصّ. هناك تناغم خاص وحيد ما بين الناقد والكاتب المسرحي، إذ تسمح طبيعة تراجيديا راسين عالية التأطير والتكرار بالبحث فيها عن عدد محدود من الرموز، في حين ما تتضمنه من تركيز على العواطف الملتهبة قابل بوضوح لأن يحلل على ضوء تذبذبات الرغبة.

تتبنى تنوعات أخرى من النقد التحليلي النفسي التقليدي مختلفة بعض الشيء، وتستثمر بنجاح مجالات أخرى من أعمال فرويد. وهكذا ينقب الناقد الفرنسي مارت روبرت (Marthe Robert) (1972) بمهارة في ورقة فرويد الموجزة بعنوان **الرواية الرومانسية العائلية** (*Family Romance*) (Freud, 1909) كي يضع تصنيفاً قصصياً واسع المدى، وصولاً إلى تعليل الرغبة في كتابة الأخيولة. يستخدم فرويد «الرواية الرومانسية العائلية» كي يشير إلى الهوامات الأوديبية التي يبنى الأطفال بواسطتها علاقات مختلفة مع والديهم، إذ يتخيلون أنهم من ذرية الملوك والملكات، وليسوا أبناء أمهم وأبيهم، وكذلك يتغلبوا على التنافس الأخوي من خلال هوامات يصورن فيها لأنفسهم أن إخوتهم وأخواتهم غير شرعيين (ليسوا أبناء والديهم). يطبق روبرت هذه البنية الهوامية على كلّ من قصتي «روبنسون كروزو» و«دونكيشوت» باعتبارها من النماذج الأولية للقصص، كي يبنى انطلاقاً منهما نمط الطفل غير الشرعي، والطفل اللقيط، والبنى الوهمية القائمة على التوالي على البطل الذي يخلق ذاته، وعلى قوة الرغبات المطلقة. ويقدم لنا هارولد بلوم في أطروحته حول الشعر وقلق التأثير (Bloom, 1984)، نمطاً مختلفاً جداً، يعود ثانية إلى ربط البنى الأدبية بالبنية الأوديبية. ينظر إلى قلق التأثير كمكافئ لتجربة الخارق للطبيعة، حيث يتوصل الشاعر الشاب إلى التعرف على آثار السلف السابق عليه في أعماله، والذي يتعين عليه مصارعتهم بغية البروز «كشاعر قوي» قادر على استيعاب أسلافه وإعادة خلقهم بدون أن يموت هو نفسه كشاعر. ومعنا يتم تشبيه العرف بالمادة المكبوتة في حياة الأفراد

النفسية، وتعتبر العلاقة بين أجيال الشعراء كشكل من أشكال التحويل. وهكذا ففرويد الخاص ببلوم يصبح شخصيته جدّ أدبية ويمثل دور شاعر قوي. وبالنظر إلى تأكيد التحليل النفسي على أهمية ذكريات الطفولة وخبراتها مما يصدق بوضوح على كلّ من روبرت وبلوم، فإن من المستغرب أن لا يخصص إلا القليل من الكتابات التحليلية لأدب الأطفال، مما قد يعكس ببساطة التجاهل التقليدي لهذا النوع الأدبي. الاستثناء اللافت لذلك هي قراءة تبلهايم الكلاسيكية (1976) لقصص الأطفال الخرافية باعتبارها ترسم مراحل النمو، ومجازات الصراعات اللاواعية، وتوضح استراتيجيات التعامل مع مشكلات الطفولة من مثل العدوان، الجنس والموت. ومؤخراً اعتمد مايكل ومارغريت روست (1987) منهج علاقات - الموضوع مما أثمر دراسة أخاذة لبناء الهوامات والموضوعات الداخلية في أدب الأطفال، وهي دراسة تدمج بنجاح كلّ من الاستبصار التحليلي والاجتماعي. وفي حين تستمر الكتابة في النقد التحليلي النفسي التقليدي، إلا أنها تقابل في الغالب بقليل من الاحترام من قبل النقاد المتأثرين بالتيارات العامة ضمن النظرية الأدبية المعاصرة، وكذلك من قبل الحركة الواسعة التي تتراوح ما بين **الشكلانية والبنيوية وما بعد البنيوية**. ولقد أدى التبشير **بموت الكاتب** من قبل كلّ من **بارت** وفوكو إلى سحب البساط من تحت أقدام علم نفس السير الذاتية التقليدي (من الهام أن نشير إلى أن حميمية بلوم تتطلب إعادة إحياء المؤلّف)، وقلة من النقاد المحترفين قد يتبنون راهناً مقارنة بونابرت حول «حياة المؤلّف وأعماله». ويتزايد التركيز باستمرار على النصّ، على عملياته وإنتاجيته، أكثر من التركيز على المؤلّف، هذا في الوقت الذي تراجعت فيه دراسة الشخصيات إلى حدّ بعيد.

تجعل التعددية المنهجية للدراسات الأدبية الحديثة من الصعب بشكل متزايد الحديث عن نقد تحليلي نفسي قائم بذاته. فالتحليل النفسي يشكل راهناً جزءاً من نسيج واسع المدى من **ما بين النصية** (Intertextuality) حيث تتحاور تفكيكية دريدا مع فرويد، ممزوجة مع شذرات من **النقدية النسوية**، ومع أعمال منظرين من مثل كريستيفا، ومندمجة في أعمال **ماشيري**، إضافة إلى ماركسية ألتوسير كي تولد جميعاً قراءات تكشف المسكوت عنه في النصوص الأدبية، مما يرفع الغطاء عن **لاوعي** أيديولوجي.

يميل النقد التحليلي النفسي المعاصر إلى أن يكون متأثراً بـ لاكان في المقام الأوّل، وأن ينبع أساساً من أصول فرنسية. وتتمثل مرحلة رئيسيّة من إدخال تطوّرات هذا المنحى اللاكاني في الدوائر الأنجلو - أميركية في ظهور العدد الهام من مجلة «**الدراسات الفرنسية في جامعة ييل**» (العدد 55-56، 1977) والتي يرأس تحريرها **فيلمان** وتكرس «الأدب والتحليل النفسي، مسألة القراءة: المغايرة». يظل لاكان ذاته وثيق الصلة بشكل يفاجئنا، بالرؤى التحليلية النفسية التقليدية، ويتخذ ببساطة من الغوص الأدبية وسيلة للدفاع عن النظرية التحليلية النفسية وإيضاحها. وهكذا ينظر لاكان إلى هملت «لشكل منها ومن الوضعية الأوديبية، أي أفولها» (1959, p. 45). بينما تقرأ «الرسالة المسروقة» لإدجار ألان بو، والتي أصبحت مرجعيّة كلاسيكية في النظرية الأدبية اللاكانية، باعتبارها استعارة مجازية تعبر عن عمل الكلمة والدال.

على كلّ حال كان للاكان بلا شكّ التأثير الأكبر في بروز مقاربة تحليلية نفسية جديدة للمجال الأدبي، وذلك إلى حدّ بعيد بفضل الصدارة التي أعطاها لوظيفة اللغة الثقافية والرمزية، وبفضل الإلماحات الشاعرية إلى

اللا وعي المبني كلفة، والتي تنتمي إلى البلاغة كأي شاعر آخر. ولقد كان للتأكيد على القراءة في إقتراحه «العودة إلى فرويد» كذلك جاذبية واضحة عند أولئك المتمرسين بالتقاليد الأدبية لجهة القراءة المدققة وعلم التأويل. إلا أن أحد الأوجه الأقل توفيقاً في الانجراف النقدي وراء لاكان تمثل في بروز صيغة أدبية خالصة تقريباً من التحليل النفسي في حالة فراق متزايد عن الممارسة التحليلية النفسية ذات الأسس العيادية. كما إنَّ هناك ميلاً كذلك لاختزال تاريخ التحليل النفسي في أعمال كلّ من فرويد ولاكان وحدهما، مع تجاهل للتقاليد التحليلية النفسية الأوسع مدى.

لقد أصبح التحليل النفسي الفرويدي أيضاً جزءاً من الخطاب الأدبي وهكذا يقرأ فيلمان أعمال فرويد حول التحويل بالتوازي مع أجفولة هنري جيمس، بينما يمسرح سيكسو (Cixoux) (1976) التحليل النفسي حرفياً من خلال تحويل حالة دوراً (1905) إلى مسرحية ذات شحنة انفعالية قوية جداً، مما يشكل جزئياً استجواباً نسوياً للتحليل النفسي. ويمكن كذلك رصد آثار تفريع النوع الأدبي هذا وحدوده، على مستوى الخطاب النقدي. حيث يتم التركيز بشكل متزايد على «الأخيولات النظرية»، باعتبار أن التعريفات الواسعة للنصية والخطاب تميل تقريباً إلى إلغاء كلّ الإحالات إلى الأبعاد الاجتماعية والخارجة عن النصّ. تكتشف سارة كوفمان، الشديدة التأثر بتفكيكية دريدا، نوعاً من التوازي ما بين صياغات فرويد التحليلية وبين هذيانات مرضاه، وتتبنى بقوة وصف فرويد ذي المنحى التبخيسي الذاتي لعلمه باعتبار لا يعدو كونه صياغة مؤقتة معادلة لأسطورة أو لأخيولة (Kofman, 1974). ويتوصل بووي إلى استنتاجات مشابهة في دراسته لكلّ من فرويد، وبروست، ولاكان من خلال محاولته البرهنة على أن تهديم «الفصل المتداعي باضطراء ما بين القصة والنظرية» أدى إلى خلق «مجالاً واسعاً يكاد يشبه الترادف، بين المصطلحين». (Bowie, 1987, p. 5). كلا الفصل ما بين الأخيولة والنظرية يجنب الناقد مشكلة كيفية التعامل مع الجوانب المربكة لجولات فرويد الافتراضية خارج اختصاصه في الأنثروبولوجيا، وبالتالي يصبح التشوش الذي تعاني منه مقالته حول ليوناردو أقل إشكالية فيما لو تمت قراءتها باعتبارها أسطورة فردية. ولكن من ناحية ثانية من الصعب التوفيق ما بين قراءات من هذا القبيل وبين تصريحات فرويد وطموحاته الأكثر وضعية وحتّى الأكثر علموية. وفي النهاية إذا كان مشروعا الادعاء بأنَّ بروست وفرويد ولاكان ليسوا سوى «رسامين للحياة العقلية» (Bowie, 1987, p. 5)، فإنّه يمكن المجادلة كذلك بأنَّ القول بزوال المؤلّف والنقد النفسي قد تمت المبالغة فيه إلى حدّ بعيد.

دايفد ماسي (David Macey)

قراءات:

Bersani, Leo 1984: *A Future for Astyanax: Character and Desire in Literature.*

Bettelheim, Bruno 1976: *The Uses of Enchantment.*

Bloom, Harold 1984: *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry.*

Bonaparte, Marie 1933: *The Life and Work of Edgar Allan Poe.*

Bowie, Malcolm 1987: *Freud, Proust and Lacan: Theory as Fiction.*

Cixous, Helene 1976b: *Portrait of Dora.*

Freud, Sigmung 1905b: "Fragment of an analysis of a case of hysteria".

----- 1907: "Delusions and dreams in Jensen's Gradiva".

---- 1908b: "Creative writers and day-dreaming".

----- 1910c: *Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood.*

---- 1913: "The claims of psychoanalysis to scientific interest".

----- 1914a: "The Moses of Michelangelo".

----- 1914b: "On the history of the psychoanalytic movement".

----- 1919: "The uncanny".

---- 1923c: "Two encyclopedia articles".

---- 1927: "Dostoievsky and parricide".

Kofman, Sarah 1974: *Freud and Fiction.*

Lacan, Jacques 1959: "Desire and the interpretation of desire in Hamlet".

---- 1965: "Hommage fait a Marguerite Duras, du Ravissement de Lol V. Stein".

Mauron, Charles 1964: *L'inconscient dans la vie et L'oeuvre de Racine.*

Rustin, Margaret and Michael 1987: *Narratives of Love and Loss.*

Segal, Hanna 1952: "A psychoanalytic approach to aesthetics".

Wright, Elizabeth 1984: *Psychoanalytic Criticism: Theory in Practice.*

البَنْك (Punk)

وظّف هذا اللفظ منذ أواخر الستينيات لكي يصف، في أول الأمر، شكلاً من أشكال موسيقى البوب (Pop Music)، وليصف لاحقاً، علاقته بفرع الثقافة الخاص بالشباب. وكان أول إطلاق للبَنْك، باعتباره وصفاً موسيقياً من قبل كتّاب أميركيين بغية وصف شكل من أشكال الروك ورول (Rock and Roll)، عدواني، وخشن، خاص بالمراهقين. وكان هذا اللفظ (الذي استمد من لغة الجريمة في الشوارع) وصفاً للصوت (الخشن الشديد ولعزف الغيتار) وللموقف (مثل "زحْ من دربي!") ولنوع من الإنتاج (هذا رخيص، إصنعه أنت). وعندما بدأ الموسيقيون البريطانيون يؤدون ذات النوع من الموسيقى في أواسط السبعينيّات (غالباً ما كانوا متأثرين، وبصورة مباشرة، بالفرق الموسيقية الأميركية) أطلق الصحافيون عليهم الاسم ذاته. ومع ذلك، كان للفظ البَنْك، في بريطانيا معاني مصاحبة أخرى (انظر Savage, 1992). فمجموعات البَنْك، مثل مجموعة: مسدسات الجنس (Sex Pistols) ومجموعة الصدام (The Clash)، كانت واعية لأثرها الصادم، وواعية بالقوة الثقافية للصور المرئية. وكانت تلك الصور – مثل الشعر المصبوغ والناتئ كالشوك، وقطع الثياب الممزقة والموصولة بالدبابيس غير المؤذية، وعلاقات الجنس والقوة والفاشية "المحظورة"، والبشاعة المتعمّدة (انظر Hebdige, 1979) هي الصور التي تبناها شباب الطبقة العاملة عبر بريطانيا مما أوحى بمناظر موسيقية محلية الصنع وبثقافة فرعية بنكية وطنية صارت نوعاً من التعليق الساخر بيوبيل[39] الملكة الفضي. قد تكون نظرة البنك قد انتهت لتصير نوعاً من الجاذب

(39) اليوبيل (jubilee) يعني الاحتفال، واليوبيل الفضي يعني الاحتفال بمرور 25 سنة (المترجم).

السياحي، وانتهى صوت البنك ليصير أسلوباً للتصدير، لكن الموقف البنكي ظل خيطاً فوضوياً مهماً من خيوط الثقافة الموسيقية الشعبية.

هيلاري، بتنام (Putnam, Hilary) (1926-)

هيلاري بتنام (1926) فيلسوف أميركي شغل مناصب في جامعة برنستون ومعهد ماساشوستس تكنولوجيا (MIT) وجامعة هارفارد، كما أسهم إسهامات مهمة في ميادين ميتافيزيقية وإبستيمولوجية مختلفة، شملت فيما شملت، فلسفات العقل والمنطق واللغة. وكان الشغل الشاغل في كتابات بتنام الأولى متمثلاً في نظرية المرجع. فقد رفض الشروح التحقيقية التي تفيد أن معنى الجملة يمكن وضعه في بيان عن شروط تحققها (انظر مذهب الوضعية المنطقية). ووفقاً لهذه النظرة المرفوضة، كل تحوّل في نموذجنا العلمي النظري يكون جذرياً بما فيه الكفاية لتغير معايير التحقيقي، يغير معاني المفردات النظرية ذات الصلة بصورة فعالة. غير أن بتنام رأى أن مرجع المفردات النظرية يمكن أن يظل ثابتاً حتّى عبر التغيرات الأساسية في نظرياتنا حول الأشياء، مثلاً: التطوّرات في علم الكيمياء التي كشفت أن الماء هو H2o، لم تغير معنى "الماء" بل غيرت معتقداتنا حول البنية الدقيقة للماء.

انظر "The Meaning of Meaning" في الجزء الثاني لكتاب بوتنام (Putnam) (1975) لذلك رأى أن مراجع المفردات النظرية تتحدد، جزئياً من قبل الأشياء (مثلاً الماء) التي تلعب دوراً سببياً في الظواهر التي تصفها النظرية. وبما أن الأشياء المستقلة تساعد على تثبيت محتوى معتقداتنا. فإن النظرية السببية هذه ألزمت بتنام بنسخة قوية من المذهب الواقعي.

ومنذ عام 1976، اشتهر بتنام برفضه "للواقعية الميتافيزيقية" لصالح بديلها الذي هو "الواقعية الداخلية" انظر (Putnam, 1981, 1987, 1990) فالواقعية الميتافيزيقية تقول إن العالم مؤلف من كلّ ثابت مؤلف من أشياء محددة ومستقلة نظرياً، وأن هناك شرحاً صادقاً وحيداً لذلك العالم، سواء أمكننا اكتشافه أم لا ولا تكون النظرية صادقة إلا إذا تطابقت مع طريقة وجود الأشياء المستقلة عن النظرية. لذا، فإن المقياس الذي تقتبس الواقعية الميتافيزيقية تنظيرنا هو نظرة العين الإلهية للعالم: وقد ناقش بتنام قائلاً، إن ذلك المقياس متناقض، في نهاية المطاف.

أما الرؤية الأساسية التي تكشف عن ذلك التناقض فإن بتنام يدعوها "ظاهرة... النسبية المفهومية" (Putnam, 1990, p. x). فالنظريات لا تعكس، هكذا وببساطة، وقائع مستقلة عن النظرية، بل تعمل على ترجمة هذه الوقائع إلى تصورات. ومثل هذه الترجمة تصورات عرفية ونسبية بمعنى أننا نستطيع أنْ نستخدم مخططات مختلفة لهذا العالم. ويناقش بتنام قائلاً، إن هذا العنصر العرفي لا يمكن حذفه من نظرياتنا، وأنّه أيضاً لا يوجد سبيل لرسم خطّ واضح بين الإسهامات العرفية والإسهامات الواقعية في المعرفة.

ولأن أي وصف للعالم مصاب بعدوى العرف، لذا لم يبق أمامنا سبيل لوصف العالم كما هو "في ذاته" أو أنْ نعطي معنى واضحاً للمثال الأعلى الميتافيزيقي الواقعي، مثال نظرة العين الإلهية لعالم مستقل.

ولا يتضمن مذهب النسبية المفهومية نسبيته. قال تستتبع الحقيقة المفيدة أنه يمكن استخدام مخططات مفهومية مختلفة لتأويل العالم أن يكون كلّ مخطط صالح مثل غيره. ويشير بتنام قائلاً، أن أي حجة لمثل هذه النسبية تظل صادقة، على الرغم من عدم إجازتها، إن هو إلا إصرار على كيفية وجود الأشياء "في الواقع"، وبالتالي افتراض وجود نظرة العين الإلهية التي يرفضها بتنام بوصفها متناقضة.

يستبدل بتنام لجوء الميتافيزيقي الواقعي

إلى نظرة العين الغائية "الخارجية" بواقعيته "الداخلية" التي تؤكد على أنَّ أفكارنا عن الصدف والعقلانية مترابطة ترابطاً عميقاً. فنحن لا نفهم الصدف بمفردات المطابقة لأشياء مستقلة عن النظرية استقلالاً تاماً، وإنما بمفردات تلبية النظرية للمعايير الابستيمولوجية في داخل ممارساتنا النظرية. وعكس ذلك نقول، إن مفهومنا للعقلانية مرتبط بالصدف، لأن المعايير العقلية تدخلنا في مشاريع نظرية تحاول "تصحيح الأشياء". وتكون القضية (الجملة) صادقة، عند بتنام، إذا أجازها عارفون حائزون على ما يعادل قوانا ومعاييرنا المعرفية، على افتراض وجود شروط معرفية صالحة، كافية. هذا الوصف يجب تعديله، لأن معاييرنا المعرفية تتطور مع الزمن غير أن هذه التاريخية لا تعني أنَّ المعايير المعرفية المختلفة صالحة كلها (أو سيئة). فإن مثل تلك المعايير يخضع للإصلاح، بمعنى أن نمو المعرفة المستقبلي (المرشد من هذه المعايير ذاتها) قد يقودنا إلى رؤية حدودها، ومراجعتها تنقيحاً بحيث تؤدي إلى نظريات "ملائمة" أكثر من سواها لخبرتنا ومعتقداتنا الأساسية.

ورغم كلّ المظاهر نقول، إن هذه الواقعية الداخلية ليست منقولة عن واقعية بتنام الأولى (انظر: Ebbs, 1992)، للاطّلاع على نسخة أقوى عن هذه الفكرة). فنظريته السببية الأولى أكدّت، أيضاً على ترابط بين مرجع الأشياء ومعتقداتنا النظرية. وهكذا، نجد أنّ بتنام، حتّى في مرحلته الأولى لم يتصور الأشياء ذات استقلال مطلق عما يمكن أنْ تقول نظرياتنا عنها. وبحسب وجهة النظر هذه يمكن اعتبار انتقال بتنام إلى الواقعية الداخلية بمثابة محاولة إصلاح وتوضيح حدوسه الواقعية الأولى، وبالتالي، إنقاذ ما كان متسقاً فيها من سكايلا[40] (Scylla) الواقعية الميتافيزقية وكاريبدس[41] (Charybdiss) النسبية.

انظر: Philosophy of Language .

قراءات:

Putnam, Hilary 1975 (1979): *Philosophical Papers.*

----------1981: *Reason, Truth, and History.*

---------1983a: *Philosophical Papers.* Vol. 3, *Realism and Reason.*

---------1987: *The Many Faces of Realism.*

--------1990: *Realism with Faces of Realism.*

--------1990: *Realism with a Human Face.*

Rorty, Richard 1993: "Putnam and the Reativist menace". *Philosophical Topics,* vol. 20 (1992): "The Philosophy of Hilary Putnam".

(40) سكايلا (Scylla) تعني في الميثولوجيا اليونانية وحشاً - أنثوياً يخطف التجارة من السفن (المترجم).

(41) وكاريبدس (Charybdiss) تعني في الميثولوجيا اليونانية وحشاً أنثوياً يغرق السفن (المترجم).

Q

كواين، ويلارد فان أورمان (Quine, Willard van Orman)

ويلارد فان أورمان كواين (–1908) فيلسوف أميركي قضى حياته المهنية في جامعة هارفارد بدايةً من ثلاثينيّات القرن العشرين (s1930). وشملت أعماله إسهامات مهمة في المنطق، وفلسفة اللغة، والميتافيزيقا، والإبستيمولوجيا، واشتهرت لعقائدها الخلافية المثيرة للجدل، مثل عدم تحديدية الترجمة، وغموض المرجع، والنسبية الأنطولوجية. وترتبط هذه المواقف الثلاثة ببعضها ارتباطاً عميقاً وبرفض كواين للتمييز بين ما هو تحليلي وما هو تركيبي.

وقد حاجج كواين ضدّ مشروع رودولف كارناب (Rudolf Carnap) الرامي إلى إعادة بناء عقلية العلم والذي جهد للفصل بين الاختلافات الحقيقية عن المسائل الزائفة عبر توصيف قوي دقيق لقواعد الدليل التي يفترضها الباحثون. فقد رأى كارناب أن الأطر اللغوية المختلفة قد تنفع في صياغة مسائل أصلية، لكن يجب أن يكون لكلّ واحدٍ منها قواعد معينة تحدّد كيفية حلّ هذه المسائل بواسطة الدليل (انظر Ricketts, 1982). هذه الصورة عن العقلانية تُميّز تمييزاً جوهرياً بين القضايا (الجمل) الصادقة تركيبياً. فالقضايا الصادقة تحليلياً تقوم على فرضية الإطار، أما القضايا الصادقة تركيبياً فهي جواب الدليل التجريبي الحسّي.

حاجج كواين قائلاً أنَّ التمييز التحليلي التركيبي لا يمكن دعمه. كما لم يقدم اشتراط الجمل التحليلية، والبسيطة، شيئاً لتوضيح فكرة التحليلية العامة، لأنه لا يعرّف التحليلية إلا لإطار واحد. وعلاوة على ذلك، فان مثل هذا الاشتراط يفترض فكرة الأطر اللغوية التي كان المفترض أن يوضحها اللجوء إلى التحليلية. كما يصرّ كواين على القول، أنَّ القضايا التحليلية الصادقة المزعومة ليست بمتميّزةٍ عن المزاعم التركيبية، بصورة جوهرية، عندما يعود الأمر إلى المراجعة النظرية التنقيحية. وبما أن النظريات التجريبية الحسّ تتحدّد بدليلها، فان لدنيا، وبشكل دائم، خيارات عند مراجعة نظرية غير مثبتة. وبصورة خاصة، يمكننا الاحتفاظ بنظرية

(تركيبية) مفضّلة، وهي في مواجهة دليل عنيد، بأن نخسر بعض الجمل "التحليلية" (مثل المنطق، وقواعد البرهان... إلخ) والذي بخسرانه تتضمن النظرية نتيجة تجريبية حسّية غير مرغوب فيها.

ويمكن الدفاع عن فكرة التحليلية، أيضاً، باللجوء إلى فكرة واضحة عن المعنى. فالجملة تكون تحليلية إذا كانت صادقةً بفضل معاني كلماتها، هكذا، وببساطة. غير أن كواين وجد أن المعنى ذاته غير محددّ. وقد صاغ هذه الهموم في تجربة فكرية تختص بالترجمة الجذرية، أي بمشروع إنتاج كتيّب ناجح ذاك الذي يضايف التعابير الأهلية عن التعابير الإنجليزية التي لها ذات المعنى، وأن الفصل المتبادل بين اللغتين يضمن أن يكون أي توضيح ناجم عن فكرة المعنى مستقلاً عن افتراضات سابقة. ويقول كواين، إنّه لسوء الحظ أن يكون بإمكان حقل لغوي أن يتبنّى أي عددٍ من كتيّبات الترجمة المختلفة اختلافاً جوهرياً، وكل واحد منها يكون متّسقاً مع جميع النزعات اللغوية الأهلية.

ولا شكّ في أن بعض الجمل ذو علاقة وثيقة بالمثيرات الحسية. فقد يجد اللغوي أن سكان البلاد الأصليين يوافقون على الجملة غافاغي (Gavagai) في حال وجود أرانب، ولا يوافقون عليها في حال غيابها. يمكن لأحدهم أن يترجم غافاغي بـ: "انظر، أرنب". معظم الجمل جمل ثابتة، لا تتغير معها نماذج القبول وعدمه على أساس الإثارة (مثلاً، "هناك قطط سوداء"). واللغوي يترجم مثل هذه الجمل عبر "فرضيات تحليلية" تختص بالترجمات الملائمة لأجزاء (كلمات) الجمل. مثل "غافاغي" (انظر .Quine, 1960, pp 68-72). فعلى سبيل المثال، قد يفترض أحد السكان الأصليين أن "غافاغي" تعني "الأرنب"، ويستخدم هذا الحدس لترجمة الجمل الثابتة التي تحتوي على تلك الكلمة. وفي نهاية المطاف، تبني جملها الأهلية الخاصة لاختبار ردّ الفعل الأهلي على كتيّبها الناشئ الخاص بالترجمة.

رأى كواين كوين أن تلك الفرضيات التحليلة مصابة بطاعون عدم التحديد. فالأرنب يكون موجوداً عندما، وفقط عندما، توجد مجموعات غير منفصلة من أجزاء الأرنب ومن المراحل الزمنية. فتبدو تلك العبارات الأخرى صالحة كترجمات "للغافاني".

وإذا تمكنا من طرح أسئلة عن، مثلاً ما إذا كان هذا "الغافاغي" هو مثل ذاك، عندئذٍ يمكننا أن نحل مسألة عدم التحديد، لكن في الترجمة الجذرية، يكون أي أداءٍ يستخدم التعبير الأهلي "ذاته" موضع شكّ. ويمكن ترجمة التعبير الأهلي ذاته بالقول "هذا الأرنب هو ذاته ذلك الأرنب" أو بالقول "هذا الجزء الأرنبي المنفصل يتعلق بذلك". فالبُنى اللغوية الإعرابية المختلفة ذات علاقة متبادلة، بحيث إنَّ التغيرات في ترجمات نوع واحد من الكلمات يمكن موازنته بتعديلات في ترجمات نوع آخر، وبذلك نكون محافظين على جميع نزاعات الكلام الأهلية. لذلك، فإنَّ كتيّبات الترجمة المتضاربة تنتج أشكالاً من ترجمة اللغة الأهلية صالحة، سواء بسواء. والواقع هو أننا نتعلم لغتنا الخاصة بواسطة الطرق التجريبية الحسّية ذاتها، واستناداً إلى أننا، جميعاً، نتكلم اللغة ذاتها، فإنَّ أي حقائق عن تلك اللغة يجب أن تكون متاحة بمثل تلك الوسائل. وبما أن تلك الطرق لا تكفي لتحديد كتيّب الترجمة، فإنَّ الترجمة غير محدّدة، أي: لا يوجد حقيقة عن معاني الجمل الثابتة.

هناك أفكار مماثلة تدعم عقائد غموض الرجع والنسبية الأنطولوجية. فليس معنى

الجمل المشتملة على كلمة "غافاغي"، هو وحده، غير محدّد، وإنّما مرجع المصطلح ذاته هو، أيضاً، يمتنع عن التحديد. فلو كان هناك تأويل ثابت للأجزاء المنطقية المتعلّقة بتفريد الأشياء، لكان بإمكاننا أن نعيّن، ونضبط، الأشياء التي تشير إليها مفرداتنا. غير أنه لا وجود لتأويل ذي أفضلية، لمفرداتنا المنطقية. لذلك، فإنّه يمكن إعادة تأويل أي نظرية أنطولوجية أساسية، في ضوء التعديلات المقابلة في "جهاز التغريد" في النظرية (Quine, 1969, p. 39).

ويظل، على أساس مثل هذا التحوّل، فرق بين الأرانب وأجزاء الأرنب غير المنفصلة. وهذا لا يبين إلا أن البناء اللغوي المنطقي للنظرية يولّد "عقدتين" مختلفتين (Quine, 1992, p. 31)، يمكن أن ننسب لهما أشياء.

وفي حال غياب أي تأويل ثابت لجهاز التغريد، يمكننا أن ننسب الأرانب وأجزاءها غير المنفصلة لأي من العقدتين دون تفريق. وهكذا، ليس للمفردات مرجع مطلق، وأنطولوجيا أساسية هي ذاتها نسبية لاختيارنا كتيب ترجمة.

بعد كلّ ذلك، قد يبدو أن كواين لم يفترق عن كارناب. فكما فهمت التزامات الباحث الكارنابي بأنها نسبية لاختيار إطارٍ لغوي، كذلك، فإنّ أنطولوجيا كواين ثابتة بالنسبة إلى اختيار كتيّب ترجمة. غير أن هذا المظهر مخادع. فقد أكّد كواين على أن لا معنى للنظر إلى الباحثين منفصلين عن لغتهم ونظريتهم بغية الاختيار من بين أطر أو أنطولوجيات متعددة. متجه، دائماً، في غمار لغتنا/ نظريتنا، ولا معنى لأبحاثنا إلا إذا فهمت من وجهة النظر الداخلية هذه. لذا، لا بدّ للإبستيمولوجيا من أن تصبح علماً طبيعياً (انظر Quine, 1969, pp. 69-90). انظر أيضاً:

Empiricism, Logical Positivism.

قراءات:

Barret, R, and Gibson, R, eds 1990: *Perspective on Quine.*

Davidson, D, and Hintikka, J, eds 1969: *Words and Objections.*

Hylton, Peter 1982: "Analyticity and the indeterminacy of translation".

Quine, W. V. O. 1953b (1980): *From a Logical Point of View.*

---- 1960: *Word and Object.*

----- 1969: *Ontological Relativity and Other Essays.*

Ricketts, Thomas G. 1982: "Translation, Rationality, and Epistemology Naturalized".

Solomon, Miriam 1989: "Quine's Point of View".

ر. لانيير أندرسون (R.Lanier Anderson)

R

العنصر والعنصرية (Race and Racism)

لخصّ مايكل بانتون (Michael Banton) في كتابه **النظريات العنصرية** (1987) نظريات "العنصر" كما صيغت في أوروبا وأميركا الشمالية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. ورأى أن "السؤال المركزي الذي قد طرحوه الناس هو "لماذا هم لا يشبهوننا؟"". إن معرفة هؤلاء الموصوفين بـ "هم" قد تكون معرفة بجماعة من قبل السائلين، محدودة أو مغلوطة غير أن السؤال صار ذا معنى أكبر عندما شرع السائلون بالنظر إلى العالم ورؤيته مؤلّفاً من عدد من الجماعات المختلفة، شكلوا هم أنفسهم، إحداها. وتمثل أول جواب شامل، في تصوّر "للعنصر" بلغة النسل أي: إذا لم يكونوا مثلنا، فلأنهم ينتسبون إلى نوع من البشر اكتسب خصائص خاصة تعود إلى التدخل الإلهي أو إلى تجربتهم البيئية المختلفة.

غير أن ذلك الجواب يعتريه عيب، كما بين بانتون (Banton)، لأنه لا يوضح، كفاية، كيفية تأثير البيئة في انتقال الخصائص الموروثة (1987, pp. 167-168). والجواب الثاني أفاد أن الناس مختلفون لأنهم منذ زمن سحيق، كانوا أنماطاً عنصرية مختلفة. ونقطة الضعف في هذا الشرح تمثل في أنه أخفق في حسبان التطور. ورأى الجواب الثالث أن الناس مختلفون لأن التغير الوراثي – الجيني، المفاجئ، والجارف، أو الاصطفاء الطبيعي خلق فروعاً، مع مرور الزمن أصبحت أنواعاً منفصلة. غير أن بانتون ناقش قائلاً، مع أن ذلك الجواب قدم شرحاً مقنعاً للاختلاف الفيزيائي، فإنّه عجز عن شرح الاختلاف الثقافي (1987, p. 168). فليفهم ذلك الاختلاف، لا بُدَّ من اعتبار العوامل الاقتصادية، والأيديولوجية والتاريخية. كذلك، فإن تلك العوامل تساعد على شرح طرق تنظير تلك "الفروقات" بواسطة الخطوط العنصرية.

لذلك، فإنَّ "العنصر" من حيث هو تصوّر، هو بمثابة الإشكالية. وروبرت مايلز (Robert Miles) ناقش بطريقة مفحمة، ضدّ فكرة وجود "عناصر" متميزة. وقدم ثلاثة أسباب لذلك. السبب الأوّل أفاد أن مقدار التغير الوراثي – الجيني في أي شعب هو أكبر من معدل الفرق بين الشعوب. والسبب الثاني تمثل في القول، إنّه، على الرغم من أن تواتر حصول

أشكال ممكنة تأخذها المورثات - الجينات من "عنصر" إلى آخر، فإنَّ أي توحيد جيني معين يمكن الوقوع عليه في أي "عنصر"، تقريباً. والسبب الثالث أفاد أنه لوجود التهجين[42] والهجرات الواسعة، فإنَّ التمييزات بين "العناصر" التي تحددها التواترات الجينية المسيطرة غالباً ما تصير غير واضحة (Miles, 1982, p. 16). لهذه الأسباب وضعنا لفظ "عنصر" بين قوسين في هذا المدخل.

إذا كان "العنصر" تصوراً متخيلاً، فإنَّ العنصرية، وبدون شكّ، ليست كذلك. لقد قدم مايلز (Miles) أفضل تعريف للعنصرية إلى الآن، لكنه يتطلب بعض التعديل والتقييم النقدي ناقش مايلز ليقول، إن العنصرية تفترض وجود عملية تحويل إلى العنصر فيها تتشكل العلاقات الاجتماعية بين الناس بالتعبير عن الخصائص الإنسانية البيولوجية و/أو الثقافية بطريقة تعرف المجموعات الاجتماعية المختلفة وتبنيها.

وإن التمييز بين البيولوجيا والثقافة مهم. وفي حالات معينة، تسبق السيطرة البيولوجية العنصرية وتتفوق على العنصرية الثقافية (مثلاً فكرة "العنصرية العلمية" في القرن التاسع عشر التي صنفت الأفريقيين السود، مثلاً، بالقول أنهم نوعٌ مختلف وأدنى)، وفي حالات أخرى، تكون العنصرية الثقافية هي الأبرز (مثلاً، عندما يعتبر الناس "شاذين" أو "غريبين"، لذا، يعتبرون مهددين، بسبب ممارستهم الثقافية).

وقد توجد، أحياناً، مصفوفة (Matrix) مؤلّفة من تداخل العنصرية البيولوجية والعنصرية الثقافية. خذ، على سبيل المثال، اللفظ العنصري "باكي" (Paki) الشائع استعماله في بريطانيا. فهو، نسبياً، لا علاقة له بباكستان، لكنه صار لفظاً يطبق على أي إنسان يعتبر من عنصر غريب و/ أو يظن بأنّه يمارس ممارسات ثقافية غريبة، مبنية، مثلاً، على الدين، أو اللباس أو الطعام.

ويتابع مايلز، ليقول، إن العنصرية تولد نظرة عن جماعات لها أصل "طبيعي" لا يتغير ومرتبة ثابتة وأنها مختلفة جوهرياً وحائزة على خصائص مقيّمة تقييماً سلبياً و/ أو تحدث نتائج سلبية عند الجماعات الأخرى (Miles, 1989, pp. 75 and 79). وفي نفس الوقت الذي أوافق فيه على أن ذلك التعريف يشمل أشكالاً معينة من العنصرية، فاني أعتقد، بالنسبة إلى تغيير "الخصائص المقيّمة" أنه يحول دون إمكانية وجود أشكال أخرى، وإني أقول ذلك، متتبعاً ما قاله سمينا أختار (Smina Akhtar) (عبر مراسلات شخصية). فعلى سبيل المثال، تشتمل "الخصائص المقيمة سلبياً" على أمثلة من الخطاب العنصري من قبيل "الأطفال السود ليسوا بذكاء الأطفال البيض"، وتستبعد أقوالاً إيجابية من قبيل "الأطفال السود جيدون في الرياضة" (أمثلة من أختار). ورأى توني وودويش (Tony Woodwiss) أن جميع الأمثلة النمطية سلبية، بينما ذكر مايلز أنه وجد صعوبات قليلة في اعتبار القول الأخير مثلاً عن خطاب عنصري (من المراسلة الشخصية)، ومهما يكن من أمر، فإنَّ مثل ذلك القول يمكن أن يكون، وهو غالباً ما كان "إيجابياً"، بغض النظر عن القصد، ويمكن أن يكون ذا تعزيز مؤقت. وفي المدى الطويل، فإنَّ جميع الأشكال النمطية سلبية وهي، في نهاية المطاف، مضرة. وفي حين تبدو عبارة "الأطفال السود جيدون في الرياضة" "إيجابية"، ويمكن أن تؤدي إلى تعزيز قيمة الفرد و/ أو الجماعة لوقت قصير (مثلاً، حصول الفرد على مكان غير مستحق

---

(42) التهجين عملية المزاوجة بين ذكر وأنثى من عنصرين مختلفين (المترجم).

في فريق كرة القدم في المدرسة، أو تحسين منزلة الجماعة، ككل في بيئة، حيث القوة والبراعة في الرياضة لها اعتبار عالٍ)، فإنَّ العبارة تنطوي على العنصرية، وقد تؤدي إلى نتائج عنصرية. وسبب ذلك، هو أنها، مثل معظم التصورات العقلية النمطية، تحريفية ومضللة، وهي جزء من خطاب مهمته تبرير إبعاد الأطفال السود عن النشاطات الأكاديمية. وإن التمييز بين الخطاب "الإيجابي في ظاهره" و"الضار في نهايته" تمييز ذو أهمية. فقد وصفت الصورة النمطية للشعب من الأصل الآسيوي بأنَّه ذو "ثقافة قوية"، وهي صفة وظفت للتقليل من اعتبار الشعب من الأصل الأفريقي الكاريبي الذي وصف، نمطياً، بأنَّه يملك ثقافة ضعيفة، أو لا يملك ثقافة، إطلاقاً. وفي الوقت الذي يفيد ذلك في تحسين منزلة الشعب الآسيوي على حساب الشعب الأفريقي الكاريبي، فإنّه يستطيع، في سياق الخطاب العنصري، أن ينتج اتهامات تفيد أن الشعب الأوّل أخفق في الدمج أو أنه "تغلب" على الشعب الثاني، مما قد يؤدي إلى العنف وأشكال أخرى من العداواة. ومثل ذلك كان حال الشعب اليهودي الذي وصف، أحياناً، بأنَّه "عنصر" ذكي و/ أو "عنصر" متفوق، وهو وصف ظاهرة إيجابي، لكنه وصف قد يؤدي أيضاً، إلى اتهامات مفادها أنهم جزء من مؤامرة ترمي إلى السيطرة على العالم، وهي الفكرة التي كانت مسؤولة، جزئياً، عن المحرقة الألمانية [الهولوكوست] (Holocaust).

ورأى مايلز أن لفظ "عنصرية" يجب استعماله للإشارة، فقط، إلى ظاهرة أيديولوجية، وليس إلى الممارسات المصاحبة. وكان أحد الأسباب الذي قدم هو أن الممارسة الحصرية الاستبدادية يمكن أن تنتج من الأفعال القصدية وغير القصدية، كليهما (1989, p. 78).

وهكذا، يمكن أن يكون المثل المذكور، وهو "الأطفال السود جيدون في الرياضة" عنصرياً بغير قصد. وعلى كلّ حال نقول، إن حقيقة أن يكون الخطاب العنصري بدون قصد، لا ينقص من قدرته على تجسيد العنصرية. وبالنسبة إلى المتلقين، يكون الأثر أهم من القصد. ويقدم مايلز سببين آخرين لفصل الأيديولوجيا عن الممارسات الاستبعادية. **أولهما**، هو أن مثل تلك الممارسات لا تفترض طبيعة الاتجاه، مثلاً، ليس، بالضرورة، أن يكون الوضع المؤذي للشعب الأسود ناجماً عن العنصرية. وثانيهما، ثمة علاقة ديالكتيكية بين الأبعاد والاشتمال. فالأبعاد هو، وفي ذات الوقت، الاشتمال والعكس بالعكس، فعلى سبيل المثال، كان التمثيل المفرط لأطفال الأهالي الأفريقيين الكاريبيين في "مدارس خاصة". بمن هم دون السوية الثقافية (ESN) في الستينيات (1960) نتيجة الأبعاد من "مدارس الأسوياء" واشتمالهم في مدارس ESN.

وأنا لا أرى أن القصد في تلك المحاولة كان الاستبعاد. والحقيقة التي تفيد أن "الوضع الضار للشعب الأسود ليس، بالضرورة، أن يكون ناجماً عن العنصرية"، تناولها مايلز في مقاربته النظرية، وهي عبارة عن تحليل طبقي الأساس أقر بوجود أسس أخرى للمعاملة غير المتساوية. لذلك، فإنَّ هذا الإقرار لا يجيز الانتباه الذي قدمه مايلز. ثانياً، إن الاشتمال الآني للشعب الأسود الذي سببه الاستبعاد هو، بصورة إجمالية، اشتمال سلبي، كما كان في المثل الذي قدمه مايلز، مثل مدارس ESN [43].

في محاولتي صياغة تعريف للعنصرية، سوف أستعير من تعريف مايلز للأيديولوجيا ما يفيد أنها "أي خطاب يمثل، ككل (وليس،

(43) ESN تعني (Educationally Sub-Normal) (المترجم)..

بالضرورة، بجميع مكوناته) الكائنات البشرية، والعلاقات بينها، بطريقة تحريفية ومضللة" (p. 42)، وأجمع هذا التعريف مع التعديل الذي أجريته فإنّه من الممكن إنشاء تمييز تحليلي بين الأيديولوجيات والممارسات، وأنه لا يوجد علاقة تضايق بين المعرفة والفعل (Miles, 1989, p. 77). غير أن استعمال التمييز محدود، تحليلياً وسياسياً، ومرد ذلك هو أنه، عندما يعبر عن الأيديولوجيات و/ أو عندما تفعل، عندئذٍ فقط، توجد حاجة للانتباه إليها أو القلق منها.

النقاش المتقدم حول العنصرية، لا مفرّ من أن يكون تجريدياً. فلفهم الظاهرة، لا بُدَّ من تعيين موقعها الاقتصادي، والأيديولوجي، والتاريخي والجغرافي.

فللظاهرة أشكال مختلفة في أوضاع تاريخية مختلفة، وهي تسوغ بطرق مختلفة بحسب الظروف السائدة. وعلى الرغم من الحقيقة التي تفيد وجود سمات مشتركة بين جميع أشكال العنصرية، هناك أنواع مختلفة من العنصريات (Miles, 1989, pp. 64-65; Hall, 1980, p. 337, Gilroy, 1982, p. 281).

لذا، فإنَّ التعريف المتقدم للعنصرية لا بدّ أن يكون تعريفاً سياقياً.

"العنصر" والعنصرية في التاريخ البريطاني

يمكن إرجاع تشكيل مفهوم "العنصر"، في اللغة الإنجليزية إلى عام 1508 **قاموس أوكسفورد الإنجليزي** (*Oxford English Dictionary*)، عندما بدأ يتخذ معنى اقتصادياً معيناً مع التطور المزدهر في تجارة العبيد (Williams, 1964). وفي معظم ذلك القرن، استعمل للإشارة إلى طبقة أو صنف من الأشخاص أو الأشياء، ولم يكن هناك ما يتضمن الإفادة أن تلك الطبقات أو الأصناف متمايزة تمايزاً بيولوجياً. وخلال القرن السابع عشر، أضيف بعد تاريخي، فطور بعض الرجال الإنجليز، المهتمين بأصولهم التاريخية، نظرة تفيد أنهم من ذرية "عنصر" ألماني، وأن الغزو النورماني في القرن الحادي عشر أدى إلى سيطرة السكسون عبر "عنصر غريب". هذا التأويل للتاريخ أنشأ مفهوماً "للعنصر"، بأنّه يعني النسب الذي يرجع إلى السكسون. وعلى كلّ حال، كان مشاداً على تاريخ منفصل، لا على فروق بيولوجية. وخلال أواخر القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر، ارتبط اللفظ، أخيراً بالصفات الفيزيائية داخل حدود أوروبا ووراءها (Miles, 1982, pp. 10-11)، كما ظهر، في الولايات المتحدة، بخاصة، الكثير من التصريحات التي تؤكد على دونية الشعب الأسود (Banton, 1983, p. 45). ورأى بانتون أنه إلى عام 1850 كان هناك دليل يدلّ على احتمال وجود "قسم مهم من الطبقة الإنجليزية العليا كان مؤيداً لفلسفة تاريخ عنصرية بدائية (1977, p. 25).

عند نهاية القرن التاسع عشر، صارت الأيديولوجيا التي تقول "بدونية" رعايا الاستعمار و"فوقية" "العنصر" البريطاني، متاحة للجميع. وكان لذلك عدد من الأسباب. أولها تمثل في حدوث تغيرات اجتماعية واقتصادية مهمة. وتحوّلت بريطانيا إلى أمة مدينية، صناعية بشكل رئيسي (Lorimer, 1978, p. 107). كما تيسر إدخال قصص خيالية شعبية رخيصة ذات مواضيع إمبريالية (Miles, 1982, pp. 110 and 119) بخلق نوع معين من القراء عبر تعليم الدولة (التعليم الأساسي كالذي صدر عن مرسوم التعليم في عام 1870)، وعبر التطوّرات التقنية (Williams, 1961, pp. 168-172; Richards, 1989). وعلاوة على ذلك، اعتبر عمل الإرساليات الدينية "تمدينياً لسكان

البلاد الأصليين". والواقع هو أن وفرة كبيرة من المواضيع ذات الأفكار الرئيسيّة شاعت في الثقافة الشعبية، في أواخر عصر الملكة فيكتوريا (Cole, 1992a, pp. 36-42). في حين حصلت ملاحظة "دونية" رعايا الإمبريالية بطريقة غير مباشرة. فإنّ عنصرية السكان الأصليين كانت من النوع المضاد للسامية. ومنذ الثمانينيّات (1880) كانت هناك هجرة كبيرة للشعب اليهودي المحروم من البرامج الروسية، وهذا دعم انشغال السياسيين والمعلقين بقضية صحة الأمة، وبالخوف المرافق من انحطاط "العنصر"، والتهديد اللاحق للهيمنة الإمبريالية والاقتصادية. وفي علم 1905 وقعت الحكومة على مرسوم الغرباء (Aliens Act) الذي منع المزيد من الهجرة اليهودية. ولم يستبعد المرسوم "اليهود" بذكر اسمهم - مثلما لا يشير التشريع الحديث، بشكل تحديدي، إلى الآسيويين، والسود وأقلية إثنية أخرى (Cole, 1993). ولم يكن العداء للسامية الموجه إلى "العنصر" اليهودي مجرد عمل يخص عالم النخبة الحاكمة.

فقبل ذلك بعشر سنوات (1895) عقد مجلس النقابات (Trades Union Congress) (TUC) مؤتمراً خاصاً وضع فيه قائمة من الأسئلة التي يجب طرحها على جميع أعضاء البرلمان. ووصفت تلك الأسئلة بأنها "برنامج العمال"، وشملت مطالب بتأميم الأرض، والمعادن، ووسائل الإنتاج، ومطالب بتقاعدات لكبار السن، وبتسهيلات صحية، وتسهيلات سلامة، كافية، وإلغاء مجلس اللوردات، وتعويض العمال عن الضرر الذي يصيبهم في المعامل، والمطالبة بأن يكون يوم العمل ثماني ساعات، وإصلاح النظام القانوني الخاص بالفقر، وتقييد الهجرة اليهودية (Cohen, 1985, pp. 75-76) وهناك روبرت بلاتشفورد (Robert Blatchford) الذي كان أحد مؤسسي وممثلي حزب العمال المستقل في مانشستر (Manchester) وسالفورد (Salford) (Idependent Labour Party) (ILP) وأحد الإعلاميين الاشتراكيين الرواد في جيله، تساءل عن النتائج العنصرية الممكن أن تنتج من سكب ذلك المقدار الغريب من الدم في الجسم البريطاني" (Howell, 1983).

وكما ذكر كوهن (Cohen) "كانت الفكرة الشائعة عند الكثيرين من الاشتراكيين بأنّ تحسين النسل في بريطانيا مقضي عليه، إذاً استمرت في إرسال مواطنيها إلى المستعمرات، واستمرت، في ذات الوقت تستقبل يهوداً من أوروبا" (Cohen, 1985, p. 80).

ومن الأهمية بمكان أن نذكر أن العداء للسامية لم يكن أساسه مقتصراً على الفكرة النمطية عن اليهودي الفقير - العضو في الأنظمة الاجتماعية الدنيا - المهدد بتلويث النقاء العنصري "للعنصر" البريطاني، بل شمل أيضاً الأيديولوجيا التي تقول "بمؤامرة يهودية - رأسمالية" ومحاولات للسيطرة على العالم (Cole, 1992a, Part 1).

بعد حرب 1914-1918 كان النزوح وليس الهجرة هو الذي ساد البرنامج (Branson, 1975, Mowat, 1968, Stevenson, 1984). ومهما يكن من أمر، فإنّ ذلك لم يمنع الدولة من إعادة تجديد التشريع المضاد للغرباء، في العشرينيات (1920). وفي الثلاثينيات (1930) انتقل التركيز إلى القلق من سقوط معدلات الولادة، وذلك في ضوء الهموم الخاصة بحفظ "العنصر"، ومحاولات الدكتاتوريين في إيطاليا وألمانيا زيادة معدلات الولادة في تلك الأقطار (Mowat, 1968, pp. 517-518).

في سياق تلك السوابق التاريخية، كتب تقرير بيفردج (Beveridge) في عام 1942،

وهو الذي كان أحد الوثائق الرئيسيّة التي نفخت الحياة في فكرة تأسيس دولة الرعاية.

وهنا نقع على الروابط بين الرعاية و"العنصر"، وبين الجنس والأمة. فعلى سبيل المثال، كانت الحجة لصالح مخصّصات الأطفال، كما يلي: "لا يمكن أن يستمرّ العنصر البريطاني بمعدل التوالد الحالي، فلا بُدَّ من إيجاد وسائل تعكس المجرى الحديث لمعدل الولادة" (الفقرة 413). وقد حدد للنساء دور آلات الأطفال في خدمة الرأسمالية والثقافة البريطانية، وقيل لهن: "في الثلاثين سنة الآتية، هناك عمل حيوي مهم لتقوم به ربات البيوت بوصفهن أمهات، وهو تأمين الاستمرار الكافي للعنصر البريطاني وللمثل العليا البريطانية، في العالم" (الفقرة 117).

والمثل الأوضح عن التطرف القومي العميق عند بيفردج يمكن ملاحظته في مقالته: "مخصّصات الأطفال والعنصر" ففيها ذكر ما يلي:

"الكبرياء العنصرية حقيقة واقعية عند البريطانيين كما هي عند الشعوب الأخرى... والحاصل في بريطانيا اليوم هو أننا ننظر بكبرياء إلى الوراء والعرفان بفضل أجدادنا، وننظر إلى الوراء كأمة أو كأفراد، لمئتي سنة خلتا وأكثر، إلى الأجيال التي تنورت من مالبورغ (Malbourough) أو كروMويل (Cromwell) أو دريك (Drake)، أليس من واجبنا، أيضاً، أن ننظر إلى الأمام، فنخطط للمجتمع الآن بحيث لا نفتقر إلى رجال أو نساء من طراز أولئك الذين كانوا في الأيام الأولى، ومن أفضل نسل منذ مائتي سنة وثلاثمائة سنة؟

العصر الحديث: تمثل الجواب على الهجرة الواسعة من آسيا، ومن السود، والأقليات الاثنية في فترة ما بعد الحرب، بعد 1945، في أبحاث واسعة في الأدب التاريخي والسوسيولوجي. وباختصار نقول، كان ذلك تاريخ تزايد الاستبعاد العددي، لأن الحاجة إلى اليد العاملة المهاجرة هبطت، وترافق ذلك، مع محاولات للامتصاص، والدمج، والتعددية الثقافية، وامتصاص الموجودين هناك من قبل. وحصل كلّ ذلك في سياق تحويل الثقافتين الآسيوية والسوداء إلى إشكالية (Cole, 1992a, b).

بالنسبة إلى سياسة الأحزاب نقول، إن "سياسة العلاقات العنصرية" لحزب العمال تذبذبت، بشكل كبير، متخولة من بيان تقدّمي، نسبياً، في عام 1983، اقترح الحاجة إلى برنامج عمل طوارئ (شمل تعيين وزير كبير لقيادة الهجوم هذا المضار العنصرية، ومرسوم علاقات عنصرية مشددة) إلى بيان عام 1987 الذي كان حذراً (ومال إلى إدخال مصالح الآسيويين والسود تحت فكرة المنافع "للمجتمع كلّه") (Layton-Henry, 1992, pp. 162 and 169-170).

ومنذ عام 1962 كان هناك عامل سياسي ثابت تمثل في الموقف الدفاعي للأحزاب نسبة لهجرة وخوفها من النتائج الضارة في الانتخابات، النتائج الخاصة بمسألة الهجرة. ومع أن الحزبين الرئيسيين دعما فكرة ضبط الهجرة، فإنَّ المحافظين، في حزبهم، هم الذين أملوا خطّة الهجرة، ودعمتهم وحرضتهم الأوساط الإعلامية، وبخاصة الصحف الصغيرة القياس التي عملت على تكوين وتشكيل الرأي العام، لدعم سياستها. وكان المذهب التاتشري[44] (Thatcherism) وإرثه ذا أهمية مركزية.

---

(44) التاتشري (Thatcherism) نسبة إلى رئيسة وزراء بريطانيا مارغريت تاتشر من حزب المحافظين (المترجم).

فأيديولوجيا "السوق الحرة" والقومية التي أعلنت في هذه الحقبة الزمنية الجديدة، حقبة "اليمين الجذري التغييري" أفادت في تعزيز مصالح الرأسمال، وفي ذات الوقت، زادت من تهميش وتقوية إشكالية الآسيويين، والسود والأقليات الإثنية الأخرى (Cole, 1992a, Chapter 6, 1992b).

وعندما صارت السيدة تاتشر (Mrs. Thatcher) زعيمة الحزب، قررت أنها ستصعب موقفها من الهجرة، ووعد وزير الداخلية وليام وايتلو (William Whitelaw) الذي كان وزير ظلّ، في المؤتمر السنوي الذي انعقد في عام 1975. بوضع نهاية "للهجرة كما شهدناها في سنوات ما بعد الحرب، تلك" (Ibid., p. 183). وقد أسهم ذلك، بصورة درامائية، في النهاية الانتخابية للجبهة القومية في انتخابات عام 1979، وتتوج بمرسوم الجنسية في عام 1981. وهكذا، تشددت سياسة الهجرة، وسبب الأثر الإجمالي لصعود "اليمين الجذري التغييري"، نتائج سلبية أكيدة للآسويين، والسود، وجماعات الأقليات الإثنية في بريطانيا.

قراءات:

Althusser, L. 1971: *Lenin and Philosophy and Other Essays.*

Balibar, E., 1991: "Racism and Politics in Europe Today".

Banton, M. 1977: *The Idea of Race.*

------ 1983: *Racial and Ethnic Competition.*

-------1987: *Racial Theories.*

Cohen, S. 1985: "Anti-semitism, Immigration Controls and the Welfare State".

Cole, M. 1992a: "Racism, History and Educational Policy: From the Origins of the Welfare State to the Rise of the Radical Right".

----- 1992b: "British Values, Liberal Values, or Values of Justice and Equality".

------ 1993: "Black and Ethenic Minority or Asian, Black and Other Minority Ethnic": A Further note on nomenclature. Gilroy, P. 1982: "Steppin out of Babylon- Race, Class and Autonomy".

Hall, S. 1980: "Race, Articulation and Societies Structured in Dominance".

Howell, D. 1983: *British Workers and thev Independent Labour Party 1888-1906.*

Layton-Henry, Z. 1992: *The Politics of Immigration.*

Lorimer, Douglas A. 1978: *Colour, Class and the Victorians: English Attitudes to the Negro in the Mid-Nineteenth Century.*

Miles, R. 1989: *Racism.*

---- 1982: *Racism and Migrant Labour.*

Mowat, C. L. 1968: *Britain Between the Wars.*

Richards, J. 1989: *Imperialism and Juvenile Literature.*

Sewell, T. 1992: *Black Tribunes: Race and Representation in British Politics.*

Williams, E. 1964: *Capitalism and Slavery.*

Williams, R. 1961: *The Long Revolution.*

التحليل العِرْقي – الطبقي – الجندري (Race-Class-Gender Analysis)

ومنهجية في تأويل النصوص تولي الانتباه إلى التقاطع المعقّد للمظالم القائمة على التمييز العرقي أو الطبقي أو الجندري، الحاصل في إنتاج البنية الاجتماعية والذاتية البشرية. ويُفهم مصطلح "النصّ" هنا بمعناه الواسع، مشتملاً على النصوص الأدبية، ونصوص الثقافة الشعبية (كما في السرديات المتلفزة مثلاً)، والخطابات السياسية، والممارسات الاجتماعية، والبنية الاجتماعية ذاتها. وللتحليل العرقي– الطبقي – الجندري جذور متعددة في تراثات علمية ثلاثة: في المباحث السوداء (الزنجية) والماركسية والنسوية. وكان كلّ واحد من هذه التراثات قد عرَّف بالأصل الإشكالية التي تخصه (إطاره الفكري والمشاكل المصاحبة له) حصرياً من ضمن أحد المكوِّنات الثلاثة فحسب: فكان العلماء السود ينزعون إلى إفراد العرق بالدراسة، والماركسيون إلى إفراد الطبقة، والناشطات النسويات إلى إفراد الجندر، كلٍ منها محوراً أساسياً في التمييز والظلامات الاجتماعية، وبالتالي، موضوعاً رئيسياً في عمليات البحث والتحليل. وقد كانت هناك سابقات مهمة لمنهجية التحليل العرقي – الطبقي – الجندري في أوائل سبعينيّات القرن العشرين، ومن أبرزها النقد الاشتراكي–النسوي للنظرية الماركسية التقليدية لعدم ملاءمتها لتفسير الأعمال النسائية، وما تلا ذلك من تطوير للنظريات الاشتراكية – النسوية لشرح العلاقة بين الجندر والطبقة (انظر Barrett, 1980). كما إنّ مقالات ليليان روبنسون (Lillian Robinson) في النقد الأدبي النسوي، المجموعة في كتاب **الجنس والطبقة والثقافة** (*Sex, Class, and Culture*) (1978)، كانت تحض الناشطات النسويات على الالتزام بالقضايا العرقية والطبقية. إلا أن بإمكاننا القول، بالعبارة المناسبة، إن التحليل العرقي – الطبقي – الجندري هو من بنات أفكار النساء الملونات (غير البيضاوات)، وهو ردُّهن الإبداعي على واقع أن تجاربهن وتاريخهن وإنتاجهن الثقافي (بما فيه إنتاجهن للنظرية) كانت تُستَبْعَد ويجري تجاهلها وإلغاؤها وتهميشها وتسخيفها في كل مكان من العالم الأكاديمي، على أيدي علماء يدَّعون أنهم ثوريون متطرفون كما على أيدي العلماء التقليديين الساعين إلى المحافظة على الواقع القائم. وهكذا جرى تطوير التحليل العرقي – الطبقي – الجندري على أيدي ناشطات نسويات ملوَّنات في محاولة لإعادة تأويل حياتهن الخاصة وللتنظير لمنطلقاتهن ومواقفهن الخاصة (Collins, 1990).

في أوائل السبعينيّات عملت المنظِّرات الزنجيات الناشطات في الحقل النسوي على بلورة أفكار حول "الظلم المزدوج" أو "المثلَّث" للنسوة السوداوات، بإخضاعهن للظلم العِرْقي بصفتهن من السود وللظلم البطريركي بصفتهن من النساء. وهكذا يمتزج التعصب العرقي مع التعصب الجنسي، وخاصة من خلال التقسيمات العرقية والجنسية وتراتبية عالم العمل، وينتج عن ذلك تعيين مكان معظم النساء السوداوات

في الطبقات الفقيرة. فالخطابات العرقية تمحو الاعتبار الجنسي، بينما تمحو الخطابات الجنسية الاعتبار العرقي، وهذا ما يؤدي إما إلى حجب النساء الملونات عن الرؤية أو إلى وسمهن دائماً بسمة الاختلاف والشذوذ عن الخطّ السوي، وبالتالي إلى تهميشهن. ومع أن نظريات الظلم المزدوج والمثلث كانت تشيد لـ "النساء الملونات" كياناً اجتماعياً متمايزاً وكانت تروِّج لجعلهن منظورات في كلّ مجالات الحياة الاجتماعية، فإن هذه النظريات سرعان ما ثبت عدم ملاءمتها، وكان ذلك راجعاً في جزء منه إلى كونها اختزالية في الجانب التحليلي وفي جزء آخر إلى العواقب السياسية غير المرغوب فيها الناجمة عنها. فمثلاً، كانت تميل إلى تجسيد نمطيات مخرِّبة، في رسم النساء الملوَّنات على أنهن الضحايا الأساسية، "تلك الجسور السوداء المتينة" التي يكمن إنجازها الأعظم المبهر بأنها قد بقيت على قيد الوجود (Chingwade, 1987). كما أنها لم تبذل كبير جهد في حلّ النزاعات التي قامت بين الناشطات النسويات السوداوات وبين جهات أخرى متعددة كان يُفترض منطقياً وعملياً أن تكون من الحلفاء. وقد كان هناك تطابق تام بين الفصل التحليلي بين المظالم العِرْقية والطبقية والجندرية وبين الممارسات الاجتماعية التي كانت تقوم على التعصب العرقي والتعصب الجنسي والتعصب الطبقي في إنتاج حركات معارضة سيطرت عليها سياسات الهوية، وكانت تنزع نحو الانعزال، ولم تكن تعالج حاجات النساء السوداوات بالشكل المناسب. وفي النزاعات التي قامت حول أي نوع من الظلم يمكن بشكل شرعي أن يُعتبر أساسياً وحول كيفية تصنيف وترتيب أنواع المظالم في تراتبية هرمية - وكانت هذه النزاعات هي التي حسمت كيفية وضع الحركات لأجنداتها السياسية وكيفية توزيع الموارد - في هذه النزاعات كان يجري تصوير النساء السوداوات غالباً على أنهن الجائزة المطلوبة للجهات المتنازعة وكان يُمارَس عليهن الضغط لـ "اختيار الطرف" الذي سيكُنَّ معه. وقد حاولت أول مجموعة مختارات من كتابات الناشطات النسويات السوداوات تُنشر في الولايات المتحدة، والتي ضمها كتاب توني كايْد (Toni Cade) (بامبارا) (Bambara) المرأة السوداء (*The Black Woman*) (1970)، حاولت أن تعيد صياغة بنود هذه المناظرات، وكانت تعبر عن الغضب تجاه كلٍّ من عرقية الحركة النسوية البيضاء والتعصب الجنسي لدى حركة القومية السوداء. وفي خلال سبعينيّات القرن العشرين، كانت نظرية الحركة النسوية السوداء تتوجه بالخطاب إلى جماهير متعددة الأنواع، كانت تشمل المرأة البيضاء والرجل الأسود، إلا أنها كانت، على نحو متصاعد، تأخذ شكل التعامل والتبادل بين النسوة الملونات، وشكل مشروع فكري سياسي تؤلفه النسوة الملونات بأنفسهن ولأنفسهن.

وعلى الرغم من أننا نجد التحليل العرقي - الطبقي - الجندري متضمناً في أعمال ناشطات نسويات سوداوات في القرن التاسع عشر من مثل فرانسيس هاربر (Frances Harper) وآنا جوليا كوبر (Anna Julia Cooper) (وكانت هذه الأعمال بمثابة "الأعمال المفقودة" بالنسبة لعدة أجيال من الدراسات الثقافية في القرن العشرين)، فإن البيان الصريح الأوّل عن نظرية العرق - الطبقة - الجندر المعاصرة نجده في البيان الذي صدر عن "مجموعة كومباهي ريفر" (Combahee River Collective) تحت عنوان "بيان النسوية السوداء" (1977):

إن البيان الأشمل عن سياستنا في الوقت الحاضر هو في القول بأننا ملتزمون فعلاً بالنضال ضدّ المظالم القائمة على أساس التمييز

العرقي والجنسي واختلاف النزعة الشهوية الجنسية[45] والطبقي، ونحن نرى مهمتنا المحددة في تطوير تحليل متكامل وممارسة قائمة على حقيقة أن منظومات الظلم الأساسية هي منظومات متشابكة بعضها مع البعض الآخر. إن التوالف بين هذه الأنواع من المظالم هي التي تخلق ظروف حياتنا. وإننا، بصفتنا نساء سوداوات، نرى أن النسوية السوداء هي الحركة السياسية المنطقية لمقارعة هذه المظالم المتزامنة والمتعددة الوجه التي تواجهها كلّ النسوة الملونات.

تتسم لغة بيان المجموعة بالصراحة والكشف. ومن الواضح أن التشديد فيها هو على مفهوم "الظلم"، وهي المفردة التي تكررت أكثر من غيرها. فالعرق والطبقة والجندر ليست مجرد أصناف يجري تحليلها، ولا مجرد متغيرات يتلاعب بها المحلِّل، أو "اختلافات" يمكن إما توصيفها وأو إخضاعها إلى متغير آخر، أو وضعها جانباً في محاولة التعميم. بل إن العرق والطبقة والجندر هي التراتبيات الأساسية التي توجد علاقات اجتماعية ظالمة، توجد علاقات قائمة على عدم التساوي، يكون فيها إخضاع فئة من الفئات مكوِّناً وشرطاً لازماً للامتياز الذي تتمتع به فئة أخرى. إن أشكال الظلم المختلفة لا يمكن فصل أحدها عن الآخر، ولا "إضافة" أحدها إلى الأشكال الأخرى، بل هي "متشابكة"، و"متزامنة". وكما نرى في شرح دِيل (Dill) وزِين (Zinn) (1990) للأمر، فإنها "تعمل وفْق طرق معقّدة ومميِّزة" حيث أننا نرى أن كلّ واحدة من النساء السوداوات "تعيش الآثار المترتبة على هذه التراتبيات وموضعها فيها على الجملة. ولا يكون بوسعها تقسيم حياتها إلى أجزاء مكوِّنة بحيث يمكنها القول أيّ من جوانب وضعها الاجتماعي له الأثر الأكبر عليها في لحظةٍ ما من لحظات حياتها". وبدلاً من بناء "تجربة زنجية" أو "تجربة نسوية" وحيدة ذات كتلة موحَّدة، فإن الالتزام بالتحليل العرقي - الطبقي - الجندري يكشف التنوع والاختلاف في مواقف النساء السوداوات ومواضعهن ومواقفهن في التشكيلات الاجتماعية المحدَّدة تاريخياً. ويلتزم التحليل العرقي - الطبقي - الجندري التزاماً راسخاً ونهائياً بجدول أعمال سياسي تحويلي، بالتدخل في، وبتحويل العلاقات الظالمة الاقتصادية والسياسية والشُغْلية التي توجد بين المجموعات الاجتماعية. ولا تكون تحليلات الثقافة، وخاصة التمثيلات الثقافية ذات قيمة إلا إلى الحدّ الذي تسهم فيه في الممارسة، في الإسهام بشكل ملموس في النضالات السياسية في مواجهة التعصب العرقي والتعصب الجنسي وتعصب تيار الاختلاف الجنسي والرأسمالية.

ويقدم التحليل العرقي - الطبقي - الجندري دراسات دقيقة تبين الفروق الدقيقة للتاريخ والثقافة والعقيدة (الأيديولوجيا)، وهي دراسات ذات نفع خاصةً في إطار عمل الناس المقهورين المستضعفين. وتقدّم أعمال هايزل كاربي (Hazel Carby)، المرتبطة بمركز الدراسات الثقافية المعاصرة في برمنغهام، أمثلة عن إنجازات التحليل العرقي - الطبقي - الجندري حتّى أواخر ثمانينيّات القرن العشرين. ففي كتاب إعادة بناء كينونة المرأة (*Reconstructing Womanhood*) (1887)، تتفحص كاربي التفكيك الذي قامت به في

(45) إن لفظة heterosexual المستعملة في النصّ الإنجليزي تعني اشتهاء الجنس الآخر في العملية الجنسية، وتعني ضمناً استبعاد نزعة المثلية الجنسية homosexual، وبذلك يكون الانتقاد الوارد في البيان موجهاً للتمييز المفترض الذي يمارسه تيار نزعة اشتهاء الجنس الآخر ضدّ المثليين/ الشاذين في المجتمع (المترجم).

أواخر القرن التاسع عشر النساء الأفريقيات - الأميركيات للأيديولوجيات الجنسية المهيمنة وإنتاجهن لخطاب بديل جرى فيه إعادة وصل/ إعادة التعبير عن كينونة المرأة السوداء من ضمن تعابير/ شروط تحريرية. وقد استتبع مشروع كاربي ضرورةً توجيه النقد إلى كلا التركيبات الذكورية لتجربة الأميركيين السود في القرن التاسع عشر والتعصب العرقي الموروث في التركيبات النسوية البيضاء في "الأخوية" المتعددة العِرْق التي وجدتها كاربي غير قابلة للحياة في ضوء الفشل التاريخي للنساء البيضاوات في تشكيل تحالفات تقدّمية مع النساء السوداوات في مواجهة التعصب العرقي (انظر Carby, 1982). وهي تختم دراستها بالمحاججة عن ممارسة في الدراسات الثقافية تُعنى بالتناقض والانفصال وتكون مدركة إدراكاً نقدياً لذاتها بصفتها ممارسة دلالية (Singnifying)، تكون هي بذاتها إشارة وموقعاً لإنتاج الأيديولوجيا. ومن الدراسات الأخرى الناجعة الداخلة في ذلك الخطّ البحثي الحركي نذكر كتاب **قلب العِرق** (*The Heart of Race*) (1985) الذي يؤرخ للتجربة الزنجية في بريطانيا العظمى، بقلم برايان (Bryan)، ودادزي (Dadzie)، وسايف (Safe)، والتاريخ الذي سطّرته إيفلن غلين (Evelyn Glenn) لثلاثة أجيال من النساء اليابانيات الأميركيات "إيساي (الجيل الأوّل) نيساي (الجيل الثاني)، **عروس البحر** (*Issei, Nissei, War Bride*) (1986).

إن التحليل العرقي - الطبقي - الجندري ليس منهجية منحصرة في دراسة النساء الملونات، وذلك على الرغم من أن الموقع الأولي لإنتاجه كان حتّى الآن الحركة النسوية السوداء. ومع أن التحليل العرقي - الطبقي - الجندري يعاني من التهميش في كِلا عالم الأكاديميا ككل وحتّى في الدراسات النسائية (Dill and Zinn)، فإن مضامينه الهامة تطال كلّ جوانب الدراسات الثقافية. إن كلّ شخص، وليس فقط النساء السوداوات، له موضع في تركيبة اجتماعية تنتظم بالعرق والطبقة والجندر؛ ولكل شخص تصنيفه - الذي يعزز من قدرته و/ أو يقوضها - الذي تضعه فيه هذه المنظومات المتقاطعة من الامتيازات والمظالم؛ كما أنَّ لكلّ ممارسة اجتماعية ذات مغزى، سواء كانت مادية أو فكرية تحليلية، علاقة ما، وقد تكون علاقة معارضة أو تواطؤ أو كليهما، بها.

انظر أيضاً المداخل: Feminist Criticism; Marxism; Race and Racism; Women's Studies.

قراءات:

Bambara, Toni Cade 1970: *The Black Woman.*

Barrett, Michèle 1980: *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis.*

and Scafe, S. Dadzie, S. Bryan, B., 1985: *The Heart of the Race.*

Carby, Hazel 1982: "White Women listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood".

----- 1987: *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist.*

Chigwada, W. 1987: "Not Victims, not Superwomen".

Collins, Patricia Hill 1990: *Black Feminist Thought.*

Combahee River Collective 1977 (1982): "A Black Feminist Statement".

Dill, Bonnie Thoornton, and Zinn, Maxine Bacca 1990: "Race and Gender: Revisionnig Social Relations".

Glenn, Evelyn 1986: *Issei, Nissei, War Bride: Three Generations of Japenese American Women in Domestic Service.*

Robinson, Lillian S. 1978: *Sex, Clas, and Culture.*

رانسوم، جون كراو (Ransom, John Crowe) (1974-1888)

هو ناقد وشاعر أميركي. وكان رانسوم هو الذي صاغ عبارة "النقد الجديد" (في كتابه **النقد الجديد** (*The New Criticism*)، 1941) وكان واحداً من مصادر التأثير الرئيسيّة في ذلك النقد، وخاصة في عمله **جسد العالم** (*The World's Body*) (1938). وكان رانسوم، أكثر من أي شخص آخر، هو الذي أضفى على الحركة نزعتها القوية المناوئة للعلم، بقوله بأنّ العلم كان يختزل، على نحو متزايد، العالم إلى مجرد تجريدات، وأن من واجب الفنّ "أن يعيد إمداده بالجسد". وهو كان يهدف إلى نقد أنطولوجي (طبائعي) من شأنه استكشاف العلاقة بين لغة الشعر و"عالم الأشياء الخاص المفرد الكثيف". وكان من نتيجة ذلك انبثاق مفهومه النقدي الأكثر تأثيراً، في التمييز بين "بُنية" النصّ، أي المقولة العقلية التي يمكن استخراجها منه، وبين "نسيج" النصّ، أي كيفية تمثيله للكثافة المنوعة للعالم الطبيعي. ويكمن التجسُّد الأكمل للنسيج في الاستعارة التي كان رانسوم، مثله مثل سائر النقاد الجدد، يراها متمثلة بأسمى أشكالها في الشعر الفلسفي (Metaphysical Poetry).

قراءات:

Fekete, John 1978: *The Critical Twilight.*

Magner, James 1971: *John Crowe Ransom: Critical Principles and Preoccupations.*

Wellek, René 1986g: "John Crowe Ransom".

Young, Thomas, ed. 1986: *John Crowe Ransom: Critical Essays and a Bibliography.*

رايموند، مارسيل (Raymond, Marcel) ([1981]-1897)

هو ناقد أدبي سويسري. وكان كتاب **رايموند من بودلير إلى السوريالية** (*From Baudelaire To Surrealism*) (1933) مصدر إلهام لمجموعة من نقاد الأدب الظاهراتيين تحمل اسم "مدرسة جنيف". وكان يعرِّف الأدب الحديث بأنَّه تفتُّحٌ وازدهار لتراث مناهض للعقلانية ومناهض للكلاسيكية يشدِّد على بحث شبه صوفي/ باطني عن الحقيقة، وعلى استعمال الشكل الشعري في التعبير عن طرق جديدة في الرؤية، وعلى إدراك لدى المؤلِّف يصهر التجربة الذاتية والتجربة الموضوعية. وتكمن مهمة الناقد في التعرُّف على حركية أعمال هذا الإدراك وإعادة إنتاجها.

انظر أيضاً المدخلين: Poulet, Georges; Richard, Jean-Pierre.

قراءات:

Grotzer, Pierre, ed. 1979: *Albert Béguin et Marcel Raymond: Colloque*

de Cartigny sous la direction de Georges Poulet, Jean Rousset, Jean Starobinski, Pierre Grotzer.

Lawall, Sarah N. 1968a: "Marcel Raymond".

Miller, J. Hillis 1966 (1991): "The Geneva School".

Raymond, Marcel 1933 (1961): *From Baudelaire to Surrealism.*

Reader, Implied (انظر: "القارئ المتضمن")

النقد القائم على استجابة القارئ (Reader-Response Criticism)

النقد القائم على استجابة القارئ، نشأ ففي أواخر ستينيات القرن العشرين (انظر المدخل ستانلي فيش (Stanley Fish)، ويشكل محاولةً للتغلّب على بعض مناحي القصور في مقاربات النقد الجديد والشكلانية والبنيوية في دراسة الأدب عن طريق تحويل عناية الناقد من النصّ إلى القارئ. وقد تزامنت هذه النقلة، وإن كان ذاك قد حصل على نحو منفصل مستقل، مع انتقال من التركيز البنيوي على دراسة منظومات الإشارات الكامن في أساس نصٍّ أدبي ما إلى النظرة ما بعد البنيوية للنصّ بوصفه مكاناً لحدوث ما يبدو أنه تكاثر وتخريب لا نهائي للمعاني.

وكما هي الحالة في النظرة لما بعد البنيوية، فإن النقد القائم على استجابة القارئ لا يثق بالفكرة القائلة بوجود نصّ متجسّد مستقل سابق الوجود الذي يبشّر بها النقد الجديد والشكلانية والبنيوية. إلا أن النقد القائم على استجابة القارئ، بعكس النظرة ما بعد البنيوية، يستمرّ في التفكير من ضمن إطار النسخة التقليدية لعلم التأويل: فالنقد القائم على استجابة القارئ يفترض أن كلّ الإدراكات ضرورةً تستتبع تأويلاً، ولذلك فإن من المحتم أن تكون علاقتنا بنصّ أدبي ما تركيبة تأويلية (مع وجود بقع عمياء فيها).

إن النقد القائم على استجابة القارئ، بنفسه وفي نفسه، لا يشكل حركة متجانسة بل حركة منوّعة ومثيرة للجدل. إن جزءاً كبيراً من النقد الموجّه لجمهور القراء قد يوافق على الفكرة القائلة بأنّ ما تفعله قراءة النصّ الأدبي أهم مما تعنيه، مع أنه قد لا يوافق عليه الكثير مما سوى ذلك. إن الخيوط أو الضفائر الإفرادية في النقد المتعلق بجمهور القراء تُشتق من تقاليد فلسفية مختلفة وتتوجه بالدراسة إلى جوانب مختلفة من العلاقة بين القارئ والنصّ.

إن المقاربة التقليدية لمسح الأرضية الواسعة للنقد الموجّه للقارئ تتشكل من طرح السؤال التالي: أي قارئ؟ إن النقد القائم على استجابة القارئ يتوجه إلى أنواع متعددة من القراء من مثل "شبه القارئ" (Mock Reader)، وهو الدور الذي يُدعى القارئ إلى لعبة طيلة مدّة القراءة (Walker Gibson)؛ والمستمع/ المتلّقي (Narratee)، وهو الشخص المتخيّل الذي يتوجه إليه الراوي بالخطاب (Gerald Prince)؛ والقارئ المعاصر، وهو يتشكل من كتلة الأفكار الشائعة المتقبّلة التي تشكّل أفق التوقّعات التي تجري قراءة النصّ على خلفيتها – وبشرح كيفية تغيُّر آفاق التوقّعات، وبالتالي القراءات، مع مرور الزمن، توضَع مسألة القراءة في المنظور التاريخي هانز روبرت جوس (Hans Robert Jauss)؛ والقارئ النموذجي، وهو القارئ المستبصر تماماً الذي يمتلك منظومة معقّدة من الشيفرات والأعراف والإجراءات المستبطَنة – بعبارة أخرى، الكفاءة الأدبية – وهو يكون بذلك قادراً على تفهُّم كلّ حركة من حركات المؤلّف جوناثان

كولر (Jonathan Culler)؛ والقراء المتفوقون، وهؤلاء هم مجموعة من المثقفين الذين، على أساسٍ من الالتواءات الفاصلة في الأسلوب و"الجوانب غير النحوية" التي تشكل أحجار التعثر في القراءة، تُبرز أدبية اللغة مايكل ريفاتير (Michael Rifaterre)؛ والقارئ المثقَّف الذي، بتبنيه البدهيات الشائعة حيال نصّ أدبي، يصبح جزءاً من "جماعة تأويلية" (Interpretive Community) (Stanley Fish)؛ وأخيراً، القارئ المتضمَّن (Implied Reader)، وهو يتشكل من شبكة من البُنى المركوزة في النصّ التي تستجرّ استجابات من جانب القارئ وولفغانغ آيزر (Wolfgang Iser).

إن كلّ أصناف القراء هذه ما هي إلا مقولات فلسفية، تعميمات نظرية، وينبغي عدم مساواتها أو الخلط، بأية طريقة من الطرق بينها وبين القارئ الفعلي الذي يقوم بعمل القراءة. وهي هيكلياتٌ مساعِدة يُقصد منها توليد مجموعة مرتَّبة من الأفكار للوصول إلى فهمٍ لجوانب معزولة معينة في العلاقة بين القارئ والنصّ.

أضف أن معظم هذه الهيكليات هي أساساً كينونات تحديدية: فإما أن يقع القارئ تحت سيطرة النصّ، وهنا يتموضع القارئ النموذجي، أو أن القارئ يُعطى سلطة غير محدودة على النصّ، وهنا "يُختزل النصّ إلى ما يشبه لطخة رورشاك الحبرية على الورق (Rorschach Blot) [المستعملة في الاختبارات النفسية]" (Kuenzli, 1980, p. 48). وتفتح نظرية وولفغانغ آيزر حول الاستجابة الجمالية مخرجاً من هذه الورطة، وهي النظرية التي تتمحور حول التفاعلات بين القارئ والنصّ: ويتمثل هذا المخرج في رؤية آيزر بأنَّ المعنى لا يكمن إلا في التطابق أو التضافر بين النصّ والقارئ.

وفي تلك الأثناء جرى تحويل معظم نظريات استجابة القارئ المنوعة إلى منهجيات في النقد الأدبي التطبيقي/ العملي. ولهذا السبب بالذات يقدم النقد القائم على استجابة القارئ بديلاً مثيراً صعباً للإشارية الذاتية الجافة التي تجدها في صلب الكثير من النقد ما بعد الحداثوي. أضف أن النقد القائم على استجابة القارئ قد أمدَّنا بوجهة تعليمية جديدة ومبتكرة (حتّى في حال كانت منافعها التربوية التي جرى بحثها بدايةً من قبل لويز م. روزينبلات (Louise M. Rosenblatt) محل تجاهل من حقل الاختصاص عموماً). ولكن يبقى النقد القائم على استجابة القارئ تعتوره إشكالات منهجية معينة لم تُحلّ.

إن أحد نقاط القصور الرئيسيّة فيه تتمثل في أن النقد القائم على استجابة القارئ، بتجنُّبه البحث في مسألة "الذات" القارئة المفردة، لا يتيح إمكانية وجود القارئ المُجَنْدَرَ (ذي جنس محدد): فهو ينظر إلى عملية القراءة على أنها فعل تأويلي، وهي بذلك تكون فوق الاعتبار التاريخي وذات موقف جندري محايد (لا يأخذ بالاعتبار الفروق الجندرية بين الجنسين). والمسألة التي هي على المحكّ هنا هي مشكلة كيفية تفسير وتبرير الآثار التي تخلِّفها بُنى النصّ الأدبي على الأنشطة التي ينهمك فيها القارئ الفعلي في معالجته للنصّ. ويتعين لفت الانتباه إلى أن جهودنا التأويلية بكاملها تبقى غير محسومة وكذلك كلّ التعقيدات والملابسات المحيطة بتشكُّل الذات. وما نحتاجه هو نظرية تتألف من هذين الجانبين في عملية القراءة. وبالتالي، تمس الحاجة إلى منهجية تمكننا من تحليل الكيفية التي تتفاعل بها طريقة وجود النصّ الأدبي غير المستقرة من جهة وملابسات تشكل الذات من جهة أخرى خلال القراءة الفردية الفعلية.

وهناك مشكلة أخرى مركوزة في المشروع المتوجِّه لاستجابة القارئ، وهذه المشكلة تتكوّن من حقيقة أن التعامل مع النصّ الأدبي يُنظر إليه على أنه فعالية معرفيةٍ واعية، وبالأساس فعالية عقلانية. إلا أنَّ القراءة تشتمل أيضاً على جانب آخر. فهناك، جنباً إلى جنب المستوى المعرفي والعقلاني أساساً للقراءة، هناك مستوى لا شعوري، عاطفي، وربما غير عقلاني من التمثُّل القرائي. وهذا المستوى الثاني، مثله مثل المستوى المعرفي، ينشأ من اللغة الأدبية من النصّ، ويتحدد به. وبعبارة أخرى، إن أي نصّ أدبي يتألف من وسائل بلاغية وطبقات متراكبة واستراتيجيات لغوية ووجهات نظر. وهذه البُنى تحدّد وجهة الأعمال التأويلية والواعية التي تهدف إلى فهم الأدب، كما تحدّد وجهة الأعمال غير الواعية التي تتمثل في التحويل النفسي والتحويل المضاد التي تحصل بين النصّ والقارئ.

إن ما نحتاجه هو نظرية شاملة للقراءة، نظرية تبقى أمينةً لتجربة القراءة الفعلية والتي تبقى قابلة للتحوّل إلى منهجية لتحليل القراء والنصوص. وسيكون من المتعين على هكذا نظرية أن تسمح بالنهاية المفتوحة غير المحسومة لتشكُّل الذات القارئة، كما سيتعين عليها أن تأخذ بالاعتبار مستويي القراءة كليهما، المعرفي وغير الواعي.

قراءات:

Cooper, C. R., ed. 1985: *Researching Response to Literature and the Teaching of the Teaching of Literature: Points of Departure.*

Culler, J. 1982a: "Reading as a Woman." *On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism.*

Fetterley, J. 1978: *The Resisting Reader: A Feminist Approach to American Fiction.*

Freund, E. 1987c: *The Return of the Reader: Reader-Response Criticism.*

Kuenzli, R. E. 1980: "The Intersubjective Structure of the Reading Process: A Communication-Oriented Theory of Literature".

Rosenblatt, L. M. 1978: *The Reader, the Text, the Poem: The Transactional Theory of the Literary Work.*

Seldon, R. 1985: "Reader -Oriented Theories".

Suleiman, S. R. 1980: "Introduction: Varieties of Audience-Oriented Criticism".

Tompkins, J. 1980: "An Introduction to Reader-Response Criticism".

Readerly, Text (انظر: النصوص الكتابية والقرائية).

Readerly, Symptomatic (انظر: القراءة الأعراضية).

Real (انظر: خيالي/ رمزي/ واقعي).

Realism, Classic (انظر: الواقعية الكلاسيكية).

Realism, Socalist (انظر: الواقعية الاشتراكية).

Realization (انظر: التفعيل/ التحقيق).

صناعة التسجيلات (Record Industry)

جرت العادة على تجاهل صناعة التسجيلات، لكن لها ما تستحقه أكثر من السينما، الصحافة أو التلفزيون من ذكر في مجال تغيير خبرتنا في الحياة اليومية. والآن، نحن نسلّم بأنّ الأصوات تسجّل على شريط أو على قرص، وأن الوصول المباشر إليها مُتاح، وأن لا حاجة لأدائها من جديد، في كلّ مناسبة تقتضي إصغاء. ومن ناحية أخرى، هذا يعني أن الموسيقى لم تعدّ شيئاً خصوصياً. والآن، نحن لا نفترض أننا يمكننا أن نسمع أصواتاً مسجّلةً من أي زمنٍ وأي مكان (تسجيلات بيلي هولداي (Billie Holday) في ثلاثينيّات عام (1930)، موسيقى مقدَّسة من تايلاند (Thailand) المعاصرة و 'Sex Pistols "Classic" Anrchy في المملكة المتحدة فقط، لكن يمكننا أنْ نستمع لهذه الأصوات في أي وقت وفي أي مكان (الحمّام، وشاطئ البحر، وعند التسوّق، وأثناء قيادة السيارة). وباختصار نقول، إن الموسيقى لم تعدّ مجرد حادث يحدث. ومن جهة أخرى، هذا يعني أن الموسيقى، موسيقانا، هي سلعة فردية، وغالباً ما نكون مأسورين به، نعني: أن المذاق الموسيقي يعبّر عن شيء عاطفي هو حقيقي يتعلق بنفوسنا لا تضاهيه متعة الأوساط الأخرى.

وقبل تجارب بيل (Bell) وأديسون (Edison) على التلفون والفونوغرافي (الحاكي)، في نهاية القرن التاسع عشر، كان الاستماع إلى صوت من دون جسد كأنه استماع إلى صوت من الله (أو من أي كائن آخر فوق - طبيعي)، ويسهل النسيان كيف ساعد الفونوغراف على تعويد الناس على سحر الكهرباء، والصور المتحركة، والراديو والتلفزيون، وذلك بوصفه وسيلة في الشارع أو في المعارض. فكانت صناعة التسجيلات والأسطوانات في مقدِّمة الكثير من القضايا التي حدَّدت صناعة الثقافة الجمهورية الواسعة في القرن العشرين، نعني: تحويل الفضاء المحلّي إلى فضاء عام وخاص، والمؤامرة المركبة التي جمعت صانعي القطع المعدنية (شركات السلع الكهربائية والإلكترونية) والمموِّنين لمواد الأجهزة السمعية والبصرية (المالكون للحقوق الموسيقية والمواهب). وإن الاعتماد التنافسي لوسائل الإعلام، أحداها على الأخرى (على سبيل المثال، تنافس، في عشرينيّات وثلاثينيّات القرن الماضي، وصناعة الراديو مع صناعة التسجيلات (الأسطوانات) طلباً لوقت فراغ الناس، وصارتا تعتمدان على بعضهما). وتحوّل ستراتيجيات "الإمبريالية الثقافية" جعل روّاد التسجيل ينقلون آلاتهم عبر العالم مثل الإرساليات، لكنهم باعوا معدّاتهم عبر استعمالهم الأصوات المحلّية، والتكنولوجيا الثورية نشرت الأصوات ذاتها حول العالم - لم تكن التجارة من الغرب إلى الشرق أو من الشمال إلى الجنوب - تمثّلت في المشغّل لحاملة شريط آلة التسجيل المحمولة (Portable Cassette Playter) مع أشياء أخرى، جعل القرصنة المسألة الرئيسيّة الخاصة بأعمال التسجيل الدولية). (للحصول على شرح لصناعة التسجيل، بوصفه صناعة، انظر (Frith, 1981, part 2)). صناعة التسجيلات (الأسطوانات) لم تغيّر فقط، طريقة إصغائنا للموسيقى، وإنما غيّرت أيضاً كيفية سماعنا لها - فقط غيّرت فهمنا لما تستطيعه الموسيقى ولما يجب أن يكون. ما يميّز التسجيل عن الذاكرة أو قطعة موسيقية بوصفه نظام تخزين موسيقي يتمثّل في قدرته على إعادة إنتاج تفاصيل الأداء الموسيقي، في كلّ مرة. وباختصار نقول، إن التسجيل مكّن من حصول تأثيرِ أنواع الموسيقى الأميركية - الأفريقية، كما إنّ تغيّر تقنيّات التسجيل زادت من التوقّعات

الموسيقية، نعني: التسجيل الكهربائي مكَّن من وجود أشكال جديدة من "الكمال" الموسيقي. وفي النهاية نقول، إن التسجيل على شريط (والرقمي) حرَّر خبرتنا "الموسيقية" من أي حدث أصلي "فمعظم الموسيقى مجمّع من أصوات في حاسوب (كمبيوتر) في أغلب الأحيان، في أوقات مختلفة وفي أمكنة مختلفة). وهكذا، تُركنا مع تناقض، وهو صناعة تخبرنا شيئاً - "تسجيل" أو أداء - كلنا يعرف إنّه لا يوجد. وهكذا ينطبق أيضاً، على الموسيقى "الكلاسيكية" (التي كانت دائماً ذات قيمة أساسية عند شركات إنتاج التسجيلات وفي سياسات وخطط المبيعات) كما ينطبق على موسيقى بوب (Pop).

قراءات:

Frith, Simon 1981: *Sound Effects.*

سيمون فريث (Simon Frith)

Reduction, Phenomenological
(انظر:الاعتزال الفومينولوجي)

فيلهلم، رايش (Reich, Wilhelm)

محلل نفسي نمساوي - أميركي وداعية إلى التحرر الجنسي. يتميز رايش بميزة فريدة في كونه قد طرد من كلّ الاتحاد الدولي للتحليل النفسي، ومن الحزب الشيوعي الألماني.

أصبح رايش عضواً في جمعية فيينا للتحليل النفسي عام 1920 حين كانَ لا يزال طالب طبّ، وسرعان ما بنى سمعته كخبير في تقنيات التحليل. كما كان رايش واحداً من أفراد الجيل الأوّل الذين أعادوا النظر في الفكر الفرويدي، واضعاً تعريف فرويد للجنسية ضمن مفهوم أكثر تحديداً وأكثر بيولوجية من خلال إعلاء شأن فكرة «التناسلية» حيث جادل بأنّ كلّ حالات العصاب تكون مصحوبة باضطراب الحياة التناسلية وبغياب القدرة على نشوة الجماع. الصحة النفسية من وجهة نظر رايش، تتوقف على القدرة على الوصول إلى النشوة الجنسية، أو القدرة على المرور بخبرة الإثارة الجنسية في فعل جنسي طبيعي.

ومن التجديدات الأقل مدعاة للخلاف التي أدخلها، قوله بفكرة الدرع الطبيعة، والتحليل الطبعي (Reich, 1933) فكرة «الطبع» هي في الأصل مجاز يعبر عن مقاومة الأنا، إلا أن رايش وسعها كي يضمنها الاتجاهات الدفاعية المنتظمة التي يبدو أنها تقاوم التحليل والتأويل التقليدي، والتي تستمر على الرغم من التعبير اللفظي عن المحتوى النفسي خلال العلاج. في عصاب الطبع، تظهر الصراعات الدفاعية ليس على شكل أعراض قابلة للتحديد، وإنما على شكل سمات طبع وأنماط سلوك. يتشكل الدرع، الطبعي كاستجابة للضغوط على الحياة الجنسية الصادرة عن أسرة تسلطية، تحتفظ بتماسكها بواسطة سلطة الأب القمعية.

خلال كلّ أوائل الثلاثينيّات، كان رايش ناشطاً في السياسات الجنسية في فيينا وفي برلين من بعدها، حيث كان يساعد في تأسيس عيادات الصحة الجنسية التي توفر نصائح منع الحمل، وترمي إلى تعزيز القدرة على نشوة الجماع. وفي محاولة منه للتوفيق ما بين فرويد وماركس دافع رايش (Reich) (1935) عن الفكرة القائلة بأنّه كما عبرت الماركسية عن الوعي المتزايد بالاستقلال الاقتصادي، فإن التحليل النفسي يمثل وعياً ناشئاً بالكبت الاجتماعي للجنس. وهكذا أصبح تاريخ التحليل النفسي هو تاريخ إزالة الكبت الجنسي.

هاجر رايش في العام 1939 إلى الولايات المتحدة، حيث أمضى بقية مساره المهني.

ويمكن وصف أفكاره السياسية الأكثر تبكيراً بأنها لا تعدو كونها نوعاً من التصوف. ولقد أمضى العقود الأخيرة من حياته في محاولة لوصف الطاقة الكونية الغامضة التي أطلق عليها تسمية أورغون (Orgone) وصولاً إلى السيطرة عليها. وانتهى الأمر برايش في السجن بتهمة تأجير آلة علاجية احتيالية، أسماها مراكم الطاقة الكونية، ومات في السجن.

كانت سمعة رايش دوماً مثاراً للجدل. فبينما حطّ المحللون النفسيون (Chasseguet-Smirgel and Grunberger, 1976) من قدره وسفهوه، فإنّه حظي بشعبية كبيرة من قبل تيار منظري ضدّ الثقافة في أواخر الستينيّات (Reich, 1968). وقد بدا رايش أقل جاذبية في العصر المتأثر بحركة النسوية وتحرير الجنسيين المثليين، بسبب من تأكيده على التناسلية البيولوجية، والجنسية الغيرية في أعماله ولذلك بسبب فشله في أخذ الفروق الجنسية بعين الاعتبار.

دايفد ماسي (David Macey)

قراءات:

Chasseguet-Smirgel, Janine, and Grunberger, Bela 1976: *Reich or Freud? Psychoanalysis and Illusion.*

Reich, Wilhelm 1933: *Character* Analysis.

1935: *The Sexual – Revolution.*

Reiche, Reimut 1968: *Sexuality and the Class Struggle.*

Robinson, Alan A. 1970: *The Sexual Radicals.*

تشييء (Reification)

من اللاتينية (Res) وتعني شيء و(facere) وتعنى جعل، ويعني المصطلح حرفياً "جعله شيئاً". يشكل التشييء، في المصطلحات الماركسية، شكلاً نوعياً من **الاستلاب** حيث يغرق الوعي الفردي إلى حدّ بعيد في تماثله أو تماثلها مع وسائل الإنتاج وثماره وفي التحديد المصطنع للقيمة، بحيث تتوقف **العملية الجدلية** للهوية، ويحلّ محلّها انغلاق نفساني يتنكر للنمو الفردي، كما يتنكر لأي تفاعل اجتماعي ذي معنى. وهكذا تفقد الكائنات البشرية إنسانيتها وتصبح ملكيات ثابتة في تكبر رأس المال، حيث تُعَرَّفُ (هذه الكائنات البشرية) في كليتها من خلال الغاية منها ومنفعتها في الدراما الرأسمالية.

هناك تحليل ضمني للتشييء في مناقشة ماركس لتيمية (Fitishism) السلعة في (كتاب **رأس المال**)، أو الديناميكية الاجتماعية المتكونة من خلال إنتاج السلعة في اقتصاد رأسمالي. يستغل رأس المال، تبعاً لماركس، العامل بحيث يصبح مجرد أداة في إنتاج القيمة، أي أداة للرأسمالية. إلا أن ذروة المأساة والعامل الحاسم في لعبة الخضوع هذه يكمنان في قبول العامل لهويته الشبيهة بالشيء: حيث يبدو الطابع الاجتماعي لعمل الرجال في نظرهم بمثابة خاصية موضوعية، أي صفة اجتماعية طبيعية لنتاج العمل ذاته... أما بالنسبة للمُنْتِج، فلا تبدو العلاقات الاجتماعية الرابطة لأعمال فرد مع أعمال الباقين بمثابة علاقات اجتماعية مباشرة بين أفراد في الشغل، وإنما هي تبدو كما هي في الواقع، أي علاقات شبه شيء بين الأشخاص وعلاقات اجتماعية بين أشياء .(Marx, 1977, p. 72)

يُماثل العامل ذاته مع المنتج إلى الحدّ الذي يشكل فيه الشيء المنتج والمستهلك

هويته وطبيعة تفاعلاته مع الآخرين. وهكذا فبالإضافة إلى واقعة كون الخباز ليس فرداً ذا آمال مميزة، وأحلام، وتطلعات، وإنما هو مجرد الرجل الذي يخبز الخبز كي يديم إنتاجية المهندس ومنفعته، فإن منطق تماثل مجرد من هذا القبيل يحد من علاقاته مع الآخرين، إذ إنّ الرجل الذي يصنع الخبز لا يشترك إلا بالقليل مع الرجل الذي يصنع آلات متطورة.

كانت مناقشة التشييء مركزية على الدوام بالنسبة للنظرية الماركسية، وخصوصاً نظرية **لوكاتش، ومدرسة فرانكفورت، واليسار الجديد**، إلا أنها بالطبع، جزء مكمل لأي فحص فلسفي للانشطار ما بين المظهر والواقع. تمثل عملية التاريخ الجدلية، كما هو حال الهوية الفردية عملية تنحو نحو التسامي. إذ إنَّ **تَعَرُّفْ** هو في نهايته القصوى أن تحدّد، وأن تنكر النمو والتغيير. ومع أن هذه الجدلية تشكل موضوعاً مفضلاً لمنظري القرن العشرين البازرين (**دو سوسور، بارت، دريدا، دو مان... إلخ**) إلا أنه بالإمكان تعقب مناقشة مترتبات **التسمية أو التعريف**، وخصائص اللغة الفاعلة بخبث والمتلاعبة نفسياً، وصولاً إلى نظرية أفلاطون في الأشكال (*The Republic*, Book X).

انظر كذلك، استلاب، اغتراب.

ماري إيلين باري (Mary Ellen Bary)

الاستقلالية النسبية (Relative Autonomy)

الاستقلالية النسبية مقولة قدمها ألتوسير (Althusser) في "التناقض والتحديد المتجاوز" (1965, pp. 87-128)، في محاولة منه لانتزاع المادية التاريخية من الحتمية الاقتصادية الموجودة في صميم الوصف التقليدي، نعني، وصف البنية التحتية والبنية الفوقية.

استناداً إلى تلميحةٍ أخذها ألتوسير من تأملات إنجلز (وغرامشي (Gramsci)، سعى إلى التوفيق بين "التحديد (الاقتصادي) في اللحظة الأخيرة" مع "التأثير الفعّال للبنى الفوقية" عن طريق تنقيح جذري للنموذج التقليدي. فكلّ تشكيل اجتماعي هو بنية شاملة تضم ثلاث بنى محلية - البنية الاقتصادية، والبنية السياسية والبنية الأيديولوجية - تتمتع كلّ واحدة منها "باستقلالية نسبية مقابل البنى الأخرى. وطبقاً لذلك، يجب عدم اعتبار المستويين، السياسي والأيديولوجي الخاصين بالتشكيل الاجتماعي نتيجتين ثانويتين لسبب أولي أو اعتبارهما ظاهرتين بنيويتن فوقيتين لجوهر بنيوي تحتي.

فالبنى هي، في ذات الوقت، محدّدة ومحدّدة، وهي التي تشكل "شروط وجود" نمط الإنتاج الاقتصادي.

وعلى أي حال، لا يجيز ذلك القول بالتعددية. فالبُنى الفوقية ليست مستقلة بالكامل. فكلّ تشكيل اجتماعي يؤلّف كلاً معقداً، "بنية في سيطرة"، ويحتوي على بنية مسيطرة تنظّم هرميّة البنى المحلية وعلاقاتها البينيّة. وعلى الرغم من أن البنية الاقتصادية ليست هي المسيطرة بشكل ثابت، فإنّها وبصورة دائمة المحدّد أو السياسية، في المجتمعات السابقة للرأسمالية، على سبيل المثال.

وقد أحرزت أفكار ألتوسير إعجاباً مهماً من الماركسيين، لأنها سمحت لتحليل السياسة والثقافة بالاستمرار بدون عائق من المذهب الاختزالي الاقتصادي أو مذهب الجوهر، كما ظهر أدب ثريّ، بعد ظهور تلك الأفكار. وعلى كلّ حال تزايد تساؤل النقّاد عن الاتساق المنطقي لتلك المقولة مناقشين وقائلين، إنّ السياسة والأيديولوجيا إما أن

تكونا مستقلتين أو محدّدتين. لقد أخفقت صيغة ألتوسير في وضع "ما بعد الماركسية"

(Hindess and Hirst, 1977, Laclau and Mouffe, 1985). وهناك آخرون (انظر Geras, 1987, pp. 48-50) اتّهموا الذين قللوا من قدر ألتوسير بالدقة الصارمة الزائفة، ودافعوا عن فكرة "الاستقلالية المشروطة" ذات القرابة بالفكرة الأصلية.

قراءات:

Althusser, L. 1965 (1990): *For Marx.*

Geras, N. 1986: "Post Marxism"

Hindess, B, and Hirst, P. 1977: *Mode of Production and Social Formation.*

Laclau, E. and Mouffe, c. 1985: *Hegemony and Socialist Strategy.*

غريغوري إليوت (Gregory Elliott)

(انظر: النسبية الأنطولوجية Relativity, Ontological).

دراسات عصر النهضة (Renaissance Studies)

تقليدياً كان يُنظر إلى عصر النهضة على أنه حقبة الانبعاث أو الولادة الجديدة، حقبةُ انتعاش واسترجاع للروح الإنسانية بعد أنْ كانت "عصور الظلام" قد لطَّخت أو محَتَ إنجازات الإمبراطوريتين العظيمتين الإغريقية والرومانية؛ ومهدُ الإنسانية، وعصرُ الاكتشافات، وقِمةٌ من قمم الإنجاز الفني والفكري والأدبي، وكان عصرُ النهضة، بوصفه الحقبة التي شهدت استرجاع بحوث دراسات العهود الكلاسيكية القديمة في مجالات الفلسفة والمسرح والأدب والسياسة، والتي طورَّت أشكال تعبيرها الجمالية والبلاغية بتقليد تلك النماذج الكلاسيكية، كان يُعتبر مستودعاً للحقائق الأخلاقية والسياسية والفلسفية للمعارف الكلاسيكية - وبذلك سُجِّل له الفضل في إحياء وحماية ودعم المبادئ الأساسية التي قامت عليها الحضارة الغربية. وقد جرى تصوير عصر النهضة على أنه حقبة اكتشاف الإنسان لذاته، واعتُرِف له بالفضل في التحقيق المتفائل لإمكانيات الإنسان - وهي أفكار ربما كانت تكشف من الحقائق عن وضعية عصر ما بعد التنوير (Post-Enlightenment Positivism) أكثر مما تكشف عن أنسنة عصر النهضة. إلا أن مدارس التفكير النقدي الأحدث التي تنظر إلى جزء كبير من هذه الصورة التقليدية بوصفها بُنية مثالية، في إعادة تسميتها للحقبة، تشير إلى الدرجة التي لا تزال فيها تُعتبر هذه الحقبة أصل الثقافة والهوية الغربية المعاصرة: "نسخة مُبكرة للعصر الحديث".

بالنسبة للباحثين في الكَمّ الواسع من الأدب المكتوب باللغة الإنجليزية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، فإن دراسات عصر النهضة هي دراسة النهضة الإنجليزية (مع أنه قد جرى التقليد بأنْ يُعترف بأنَّ بر القارة الأوروبية - وخاصة إيطاليا القرن الخامس عشر - هو منبع التيارات الفكرية والفلسفية التي تنامت في إنجلترا). إن اختراع المطبعة النقالة، وما تلاه من ازدياد في توفُّر المادة المطبوعة مما أدى إلى زيادة عمومية في القدرة على القراءة والكتابة عبر أوروبا؛ واسترجاع النصوص الكلاسيكية التي قدمت نماذج إلهامية جديدة، مما أدى إلى تفجُّر في الأنشطة الأدبية؛ والفنون والعلوم التي اكتشفت من جديد في الشعر والفلسفة والبلاغة والمنطق؛

و"العوالم الجديدة" التي اكتشفت من خلال الاستكشافات العلمية والجغرافية؛ وتقدّم حركة فلسفية جديدة، والأنسنة التي كانت تقدر التربية أساساً - هذه الاختراعات والاكتشافات والأحداث والتطوّرات أنتجت تفجراً متكاثراً في الفنون والآداب، اعتُبر قمةً في الإنجاز بالنسبة للغة الإنجليزية وشعرائها وعلماء البلاغة فيها وفلاسفتها.

وهناك نتيجة أخرى لنهوض ثقافة طباعية في إنجلترا في القرنين السادس عشر والسابع عشر وهي أن هناك كمية هائلة من المادة المكتوبة والمطبوعة قد بقيت على قيد الوجود، ولم يكن ذلك يعني فقط القصائد الوجدانية والسونيتات التي لا تُحصى التي كانت في التداول في الدوائر الأرستقراطية، وإنما أيضاً كتلة كبيرة من الأدب الشعبي: من قصائد البالاد الروائية والقصائد الساخرة والمنشورات ونصوص المسرحيات - تلك التُحف المكتوبة للمشروع الفني والتجاري الذي كان في حالة من الازدهار في ذلك الحين، وهو المسرح الإنجليزي. كما أنّ هناك كماً كبيراً من الوثائق لا يزال محفوظاً اليوم من تلك الأيام: وثائق العمادة والزواج والوفاة، وتقارير قضائية عن المحاكمات والمبيعات العقارية والمبادلات التجارية؛ والرسائل والمذكرات واليوميات وتقارير الشؤون المنزلية. وقد يكون من نافل قول اللحظة التاريخية التحدث عن أنه من الممكن أن يبدو "عصر النهضة" مألوفاً، معروفاً؛ إن أنواع وكميات الإثباتات التاريخية المتولّدة، والباقية حتّى اليوم تمكننا من معرفة الكثير عن تلك الحقبة. إلا أن علاقة هذه الإثباتات المادية بالدراسة الأدبية - وكيفية استجابة الأدب لمؤثرات القوى التاريخية - تبقى قضايا خلافية شائكة. والواقع، أنه في خلال جزء كبير من القرن العشرين، كان العلماء ينكرون وجود "أثر" للتاريخ في الأدب، ناظرين إلى النصوص الأدبية على أنها معزولة عزلةً رائعة عن الظروف التي فيها أُبدعت. وقد وجدت أجيال متعاقبة من النقاد الجدد في أدب عصر النهضة - القصائد الوجدانية والسونيتات التي كتبها سيدني (Sidney) وسبنسر (Spencer) ومسرحيات شيكسبير - أرضاً خصبة يمارسون فيها منهجياتهم النقدية، في النظر إلى الأعمال الأدبية بوصفها أيقونات كَلِمية ذاتية الوجود مكتفية بذاتها "تُفهم" على الوجه الأفضل عن طريق القراءة الدقيقة والالتفات إلى أنماط المغزى والرمز والصور المجازية.

وقد كان الاهتمام بأعمال وليام شيكسبير النزعة السائدة في دراسات عصر النهضة، وكانت التغيرات التي طرأت في دراسة شيكسبير المؤشر للتطوّرات الكبرى في هذا الحقل بأجمعه. وحتّى عهد قريب، كانت حفنةٌ من الأسماء كافية لوضع تعريف لهذا الحقل: "الشعراء الفضيون" (Silver Poets) من أوائل القرن السادس عشر - توماس وآيات (Thomas Wyatt) وهنري هاورد (Henry Howard) وجون دايفيس (John Davies) وفي ما بعد إدموند سبنسر (Edmund Spencer) وفيليب سيدني (Philip Sidney)؛ و"الشعراء الفلاسفة" (Metaphysical Poets) جون دون (John Donne) وجورج هيربرت (George Herbert)، والمؤلف المسرحي توماس ميدلتون (Thomas Middleton)، بعد أنْ نفض ت. س. إليوت (T. S. Eliot) عن هؤلاء الشعراء غبار النسيان في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين؛ ومعاصرو شيكسبير الكبار، من مثل كريستوفر مارلو (Christopher Marlowe) وبن جونسون (Ben Jonson)وبالأخص شيكسبير الشاعر الأستاذ الذي تجسَّد في أعماله الكمال الشكلي

والمغزى الإنساني. وبحسب المعايير الجمالية التي غالباً ما كانت تتجاهل الفوارق بين الشعر والفنّ المسرحي التي غالباً ما كانت تنفر من الظروف الطبيعية والمادية المحيطة بمسرح عصر النهضة، والتي كانت تقلل من أهمية عدم الاستقرار في عمليات تدوين ونشر النصوص المسرحية، بحسب هذه المعايير، أتى النظر إلى مسرحيات شيكسبير على أنها روائع أدبية تتميّز بالوحدة وتتجاوز حدود الزمان والمكان والوطن لتلتقط ما هو الأصح والأدوم والأكثر شمولاً في الظرف الإنساني.

وقد تعرض كلّ واحد من هذه الافتراضات تقريباً إلى التفكيك في مواجهة التساؤلات الفلسفية والأدبية والمعرفية التي كانت تطرحها "الدراسات الثقافية" من التقويض الأوّل لثوابت ما بعد التنوير حول أولية العقل المفكر وقدرته على الإلمام بالحقائق الموضوعية الثابتة، إلى التحديات الأولى للافتراض القائل بأنَّ لوائح النصوص الأدبية الكلاسيكية المقبولة تتشكل من الاعتراف غير المنحاز بمعيار عالمي شامل للقيمة - إلى استكشاف قيم، وأصوات، وتورايخ بديلة - أثبتت الدراسات الثقافية والنظريات النقدية الحديثة ملاءمتها الفذة لتقويض الادعاءات الشمولية - الشكلية التي كانت الأساس في الدراسات التقليدية لعصر النهضة. وقد قام جيل من العلماء، مستلهمين إلى حدّ ما الأنشطة السياسية التي حصلت في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيّات من القرن العشرين، ومسلّحين ببحوث ماركسية الأسلوب في الحقائق المادية للتاريخ، ومدعومين من الحركات النسوية وحركات الحقوق المدنية والحركات المناوئة للحروب للوصول إلى وعي جديد للمظالم والجور وحالات الاستبعاد التي تجري ممارستها في الحضارة الغربية، قام هؤلاء العلماء بالمغامرة في تحدي النماذج الجمالية/ الفنية الراسخة في الممارسة النقدية، وهي النماذج التي (افتراضاً) كانت لا تاريخية ومحايدة سياسياً. إن الماركسية الأدبية لكلّ من فريدريك جيمسون (Frederic Jameson) ووالتر بنيامين (Walter Benjamin) وفَّرت دعماً عقدياً وفلسفياً، وكذلك فعلت تأملات لويس ألتوسير (Louis Althusser) في مجالي العقيدة (الأيديولوجيا) والوعي. كما شجعت نظريات ميشال فوكو (Michel Foucault) حيال كيفية تداول السلطة في المجتمع شجعت علماء ومؤرخي الأدب في الوصول إلى إدراك جديد للطرق التي يعمل من خلالها الفنّ في المجال الاجتماعي الذي يجري إنتاجه فيه: تمثيل مواقف وأزمات تاريخية معينة، آناً بتقويض قواعد الممارسة الأيديولوجية السائدة في لحظته التاريخية وآناً آخر بدعم هذه القواعد. وتنامى وعي العلماء بالتمايز بين الأدب والفنّ المسرحي، والالتفات بعناية أكبر إلى الفارق بين النصوص الأدبية الجامدة وبين الظروف والملابسات التي تحيط بالأداء المسرحي - والتقدير بدقة أكبر للوضعية الفريدة لبدايات المسرحية الإنجليزية الحديثة شكلاً شعبياً قصير الأمد، معتمداً في حياته على شريحة فائقة التنوع من التركيبة الاجتماعية اللندنية في زمن استفحلت فيه التمزقات الدينية والاجتماعية والعائلية والاقتصادية التي لم يسبق لها مثيل.

وإذا كان هناك من شيء يجمع بين هذا التحالف من الأكاديميين (الذين كانوا بمعظمهم من أميركا الشمالية وبريطانيا) في أوائل ثمانينيّات القرن العشرين (حين بدأت المرحلة الانتقالية من "دراسات عصر النهضة" إلى "دراسات العصر الحديث المبكّر")، فإن هذا الجامع كان الانبهار المشترك بقراءة عصر النهضة على خلفية لحظته التاريخية، والاهتمام الحاد بتقويم إنتاج الفنّ الأدبي وتداوله ونشره في ثقافته المادية والرغبة في وضع ما كانت

تلك الثقافة قد حشرته في الحواشي، في بؤرة الدراسة. ونشأت فصيلة جديدة من المؤرخين الاجتماعيين (كريستوفر هيل Christopher Hill) ولورانس ستون (Lawrence Stone) وكيث ريغستون (Keith Wrighston) عملت على تجميع معلومات عن الأنشطة اليومية ما أتاح تقديم وإبراز حيوات لم تكن قد كُتبت من قبل وقضايا كانت مُهْمَلَة قبلاً: الطبقة، والجندر، والعرق، والقدرة على القراءة والكتابة. وكان المارسون للخطابات الجديدة الشائكة كتلك التي في النقد النسوي والتاريخانية الجديدة والتحليل النفسي وما بعد البنيوية يتجاوزون الحدود التقليدية في ما بين الاختصاصات المختلفة ويستعيرون أدوات ومنهجيات وموارد من العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجيا والإثنوغرافيا (علم الأعراق) والألسنية. وكانت النظرة التفكيكية تطرح تساءولات حول مدى موثوقية النصوص المكرَّمة، وحتّى موثوقية اللغة نفسها. وكان الباحثون، فيما هم يحطمون المعايير الجمالية التقليدية واليقين النقدي التقليدي، يقرون بانغراسهم في اللحظة الثقافية الراهنة وبهمومهم الذاتية، معترفين بصعوبة (إن لم يكن استحالة) الوصول إلى فهم دقيق للقوى العقدية التي كانت فاعلة في الماضي، متخلّين بذلك عن الموقف التقليدي للموضوعية النقدية؛ وكانوا بذلك يقدمون إشارة إلى مواقفهم واستثماراتهم السياسية الخاصة.

كانت هذه السبل الجديدة في قراءة عصر النهضة والكتابة عنه منذ بداياتها الأولى، تسجّل وجود أزماتٍ حيث كانت هناك هيمنةٌ في ما سبق، وترى التمزقات حيث كانت الوحدة راسخة قبلاً. وفيما لم تعدّ مسرحيات شيكسبير وجونسون وأشعار جون دون وتوماس وآيات مخازن للقيم الإنسانية الأساسية ودراساتٍ عن "الإنسان" وعن "الظرف الإنساني"، "أصبح من الممكن قراءة كلّ هذه الأعمال بوصفها "سجلات فائقة الحساسية للصراعات والتناغمات المعقَّدة في الثقافة" - أو هذا ما زعمه ستيفن غرينبلات (Stephen Greenblatt)الذي ساعد كتابه **تشكيل الذات في عصر النهضة** (*Renaissance Self-Fashioning*) (1980) في صياغة إحدى أهم المنهجيات في ذلك العقد. وكانت التاريخانية الحديثة تضع هدفاً لها نظرة أكثر شمولاً لـ "التاريخ"، نظرة تقدّم شروحاً للتناقضات والإقصاءات والاستثناءات وحالات الصمت التي لم تكن القراءات السابقة، بما في ذلك التاريخ الموحّد للأفكار، قادرة على تقديمه. إن التاريخانية الحديثة (أو "المادية الثقافية"، بحسب التسمية المفضَّلة لها الآن)، بما هي "مجموعة من المواضيع والانشغالات الفكرية والمواقف"، أكثر منها عقيدة ثابتة، تتفحص الفنّ الأدبي والمسرحي على خلفية أشكال فكرية ومنتجات ثقافية أخرى - وثائق تاريخية منشورات، وقصائد بالكاد روائية، ومسرحيات البلاط المقنَّعة، ومواكب ملكية، وخرائط، فنون بصرية - بحثاً عن "تراكبات ناشزة غير مألوفة" وعن "المصادفات المفاجئة" (Veeser, 1980). وفي منتصف الثمانينيّات، تكاثرت الكتب التي كانت تقدّم إثباتاً واثقاً للمدى الذي تصل إليه هذه المقاربة في المراجعة النقدية: **التراجيديا المتطرفة** (*Radical Tragedy*) (Dollimore, 1984)؛ **إعادة كتابة عصر النهضة** (*Rewriting The Renaissance*) (Ferguson, Quilligan, and Vickers, 1986)؛ **شيكسبير السياسي** (*Political Shakespeare*) (Dollimore and Sinfield, 1985). وكانت المقدمات وكلمات التمهيد الجدلية لهذه الكتب وكتب أخرى (Holderness, 1988; Howard and

O'Connor, 1987) تتعهد بتنوير القراءات وطرق القراءة؛ بإثارة أسئلة جديدة وعميقة حول مكانة النصوص الأدبية وقيمتها ومزاعمها. إن ما وصلنا إليه من فهم مستجد لتقنيات الطباعة في أوائل عصرها الحديث ولممارسات التحرير ومفهوم المؤلّف في عالم النشر قد أخضع النصوص بذاتها للتدقيق، ملقياً بظلال الشكّ حول موثوقية النقل وأمانة التأليف بالنسبة لكثير من الأعمال في عصر النهضة - بما في ذلك أعمال شيكسبير (Taylor and Warren, 1983; De Grazia, 1991). وقد أُخضعت للبحث أعمال ومؤلّفون كانوا لزمن طويل يُعتبرون من "الأقل قيمة" أو من المغمورين (بومون وفليتشر Beaumont and Fletcher)، توماس هايوود (Thomas Heywood)، جون وبستر (John Webster)، كما أدى الحضور النسوي القوي إلى توسيع لائحة الأعمال المقبولة (Canon) عن طريق لفت الانتباه إلى أعمال كاتبات كان النسيان قد طواهن النسيان (إليزابث كاري Elizabeth Carey)، لايدي ماري روث (Lady Mary Wroth). وقد تطورت القراءات النسوية من موقع محاولاتها الأولى للتعرف إلى مكانة المرأة في الحياة والفنّ في عصر النهضة وتوصيفها - وغالباً ما كان على نحو إيجابي متفائل (Bamber, 1982; Lenz, Greene, and Neely, 1980)؛ إلى تقويمات أكثر اتساماً بالشكّ حيال تماسك "البُنى البطريركية (الأبوية)" في العصر (Erickson, 1985; Jardine, 1983)، إلى مناقشات أكثر تنظيرية لقضية جَنْدَرة الهوية وتمثيلها (Callaghan, 1989; Traub, 1992). وقد أسهمت الدراسات التي أجريت من منظور الشذوذ الجنسي على نحوٍ مهم بإعادة النظر في حركيات الجنسية المثلية في مسرح عصر النهضة وفي أعمال مارلو وفي سونيتات شيكسبير (Bray, 1982; Orgel, 1989)، هذا بينما كان الوعي للمسألة ما بعد الكولونيالية يدفع باتجاه إيلاء اهتمام مستجد للخطابات المتعلّقة بالخلاف العِرقي والأثني وبالإمبريالية (الاستعمار) في أعمال هامشية من مثل مسرحية جونسون قناعية السواد (Masque of Blackness)، كما في أعمال راسخة معترف بها من مثل مسرحيتي شيكسبير **العاصفة** (*The Tempest*) و**عطيل** (*Othello*). كما فتحت دراسات الإعلام والأداء المسرحي والسينما بُعداً جديداً مهماً، مقدمةً إطاراً مفهومياً ولائحة مفردات جديدة للتنظير لأعمال شيكسبير - وسواه من مسرحيي عصر النهضة - في الأداء المسرحي وفي السينما، وبوصفها أعمالاً فنية تنتمي للثقافة الشعبية الحاضرة.

وقد ارتفعت بعض الاعتراضات في وجه هذه المحاولات لتأويل أدب عصر النهضة ومسرحه من خلال استيعاب العناصر السياسية للحظة التاريخية، وللظروف المادية والاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية التي تنتجه وتقومه وتنشره. وارتفعت أصوات مستنكرة من اليمين المثقف - بما في ذلك الكاتب الصحافي من واشنطن جورج ويل (George Will) وناظر التربية الأميركي السابق وليام بينيت (William Bennett) - تشجب نظرة التاريخانية الحديثة والأفكار البِدْعية الأخرى على أنها خُطط ماركسية ملتبسة مشبوهة تهدد بـ "تسييس" الفنّ والأكاديميا كلاهما. وحذّر آلان بلوم (Allan Bloom) (1987) وروجر كيمبول (Roger Kimball) (1991) من الهجوم على لائحة الكتب التقليدية المتعارف عليها الذي يقوده جيل من "المتطرفين من ذوي المناصب"، الذين كانت رؤيتهم للأدب سجلاً للصراعات الاجتماعية والتاريخية تُلغي خطوط التمييز بين الأدب اللازمني (الذي لا يحد من أهميته مرور الزمن) والنصوص العادية غير المرموقة.

وقد أطلقت انتقادات ريشارد ليفين (Richard Levin) الاختصاصي بعصر النهضة، للقواعد الفنية التي تشتمل عليها المدرسة النسوية ومدرسة المادية الثقافية، تلك الانتقادات التي نُشرت في مجلة رابطة اللغة الحديثة في أميركا (PMLA) (1988 و1990)، أطلقت شرارة جدل تطلّب مجلداً كاملاً من المختارات للتأريخ له (Kamps, 1991)، وأشار إلى شعور بالحنين في أوساط بعض الباحثين في ذلك الحقل إلى التحليل الأدبي والتقويم الجمالي المعياري التقليدي. إن ردات الفعل على هكذا تحديات تدعي، على نحو نمطي، أن معايير الامتياز الجمالي التي شكلت لوائح الأعمال الأدبية المقبولة كانت "دوماً مسبقاً" مسيَّسة، تشكلها ثقافة بطريركية بيضاء نخبوية تهدف إلى الحفاظ على الأمر الواقع؛ وأن النقاد الذين كانت آراؤهم موضع موافقة من قبل الأنظمة الفكرية والقيمية السائدة في الثقافة لم تكن "فوق" الأيديولوجيا والتحزُّب إلا في الظاهر (Howard, 1994)؛ وأن الوظيفة العقدية للفن لم تكن في موضع الحياد في النسخة المبكرة للعصر الحديث بأكثر مما هي في القرن العشرين. إن التطوّرات الحديثة في دراسات عصر النهضة لم تكن خالصةً من الإخفاقات وحالات التطرف وزلات الرؤيا، وهذا ما نجده مثلاً في الصراعات الفئوية التي تقسم النقاد إلى فِرق متناحرة (وعلى سبيل المثال، الانشقاق الذين يزداد عمقاً بين الباحثين التاريخانيين والناشطات النسويات، أو الاحتقار الذي يبديه بعض النقاد لتحليل الفنّ المسرحي في أدائه على المسرح). ويشكو الباحثون الذين يفضلون الممارسات الأكثر نزوعاً إلى الوجهة التقليدية من التهميش والإقلال من دورهم، وهم يشيرون في ذلك إلى وجود نزعة انعزالية داخل الحقل، وفي الحالة الأسوأ، إلى ميل إلى الإعجاب بما هو مبتذل فاقد الطلاوة وبما هو دارج شائع فحسب. وتبقى الشخصيات الأبرز في اليسار الأكاديمي، على الرغم من دعاوي التنوع من الفئة البيضاء الذكورية. وبالنظر إلى الطبيعة المحافظة للكثير من المؤسسات والهيكليات الأكاديمية، وبالنظر إلى الامتيازات التي يتمتع بها أولئك الذين يدرِّسون فيها، فإن أية دعاوي عن الالتزام الثوري من قبل أساتذة الجامعات قد تكون تخاطر بالظهور إما مظهر المتلهِّف اليائس أو مظهر الناتئ المخالف. ولكن على الرغم من هذه المجادلات وسواها، في منتصف العقد الثاني من مراجعاتها الأساسية، فإن دراسة هذا الإنتاج الأدبي الهام ودراسة لحظته التاريخية المرموقة والمأزومة والمُسْندة بشكل جيد بالوثائق، إن هذه الدراسة ترسل إشارات تنبئ باستمرار زخمها وحيويتها.

انظر أيضاً المداخل: Formalism; Gender; Humanism; Patriarchy.

تكنولوجيّات التوالد (Reproductive Technologies)

تستخدم تكنولوجيا التوالد الجديدة عدداً وافراً من المناهج يشمل، فيما يشمل، المني، والبيض، والتخصيب خارج جسم الإنسان (التخصيب الخارجي)، وتحليل ومعالجات يدوية لمكوّنات جينية (مورثة)، ونقل الخلايا اللاقحة، وفي نهاية المطاف، إعادة الجنين إلى الرحم. والملفت هو أن هذه المهنة والتجارة بالجنين إلى الرحم. فور الإخصاب، لم يحدثا ارتعاشاً في الساحة الاجتماعية، سوى النزر القليل. ومع التسليم بأنَّ أهمية ما حصل قد غطّت عليها هموم مباشرة، مثل التقلبات الثائرة الجارية من بيئيّة وسياسية، فإنّنا نقول، أن علم القرن العشرين قد أحدث انفجاراً في عالم بيولوجيا الطبيعة الإنسانية تحد فكرة النسب ذاتها. وأن الدخول في هذا العصر المفترض، عصر "الطفل الذي لا أم له" يؤكّد

على الانفصال كحقيقة عضوية واقعية. وقد يكون هذا العصر هو عصر ستعكس فيه المرآة الكائن الذي صلاته تعاقدية وأسلافه يمكن ايجادهم على شكل مدوّنات في مصارف الأمشاج من جهات مانحة مجهولة الشفرة الوراثية.

يشمل المنافحون عن التكنولوجيا البيولوجية السلطات القانونية النسوية المطالبة بمنطقة حقوق استقلالية للمرأة، والأطباء الذين يحاولون. أما خصوم تلك الممارسة فتألفوا ممن رأوا إمكانية تلاعب إضافي بالتجربة الفريدة الخاصة بالأنثى، وتحوّل الحياة الإنسانية الحتمي إلى سلعة. لذا، كانت الاتجاهات القائمة في مجال استراتيجيات التوالد، عند الذين يئنّون تحت ثقل النمو السكاني، وعند الحيوان الذي عليه أن يتحمل الشفقة على "حسه الجسدي"، واتجاهات مقلقة.

أفادت إحدى العقائد في ذلك النقاش أن تكنولوجيات التناسل الجديدة تركز على "استعمال" الجسد وأهم نشاطاته الأساسية، أي: وصل مجموعتين من المعلومات الجينيّة، وإعادة الترتيب، عبر الصدفة، لصيغة رموز لشخص آخر. وينطوي هذا الوصف القليل للتوالد على مجموعة من الصفات الناشئة التي تندمج وتبني قدرة الإنسان على تحقيق الذات. وهذا التحقيق ليس بالمتاح عبر المناهج الطبّية، أو الفلسفة، أو اللاهوت أو القانون، إلا أنه يظل مزيجاً ديناميكياً من مكوّنات لا يمكن اختزالها وتبسيطها. لذا، فإنّ التفكير في الموضوع يعتمد على مجموعة متنوعة من المقاييس التأويلية. والعمل الأخير المطلوب هو في محاولة لفهم آثار النتائج الممكنة لتلك التكنولوجيات على القيم ذات الصلة بإبداع السعادة.

ويكشف الفحص المختصر للحالات التي تستعمل تكنولوجيات التوالد الجديدة، وبخاصة أمومة العقد، عن نقلةٍ جذرية في العلاقات الإنسانية. وتحيط بهذه القضية ثلاث بؤر رئيسيّة، على الأقل، هي: الاستمرار في إنقاص القيمة الاجتماعية للنساء وللأطفال عن طريق الإضفاء على الحمل والولادة قيمة سوقية، وتقوية النساء كفاعلات مستقلات في مجال الاختيار، وإعادة تشكيل التجربة المعاشة عبر التغيرات في الأسس، في النظرات الثقافية.

يفيد الرأي الأوّل أن علاقة المرأة بحياتها الإنجابية صارت علاقة ثانوية، وبصورة متزايدة. فالتكنولوجيا الطبّية وتدخلاتها في مسألة التوالد عزّزت فهماً للحمل بدأ، وبهدوء، بالقضاء على قصة المولد.

فاللغة الطبّية الخاصة بجسد المرأة وقيمته تولّدت من تقنية (Technet) شبكة التكنولوجيا التي أزالت، وبعمق، الصور الشخصية عن الكائن البشري والقدرة على التوالد التي كانت محدودة بالمرأة، صار يمكن أبعادها عنها، وجعلها شيئاً، وتسعيرها، وشرائها وفقاً لطلب السوق. وصار تقييم نفع جسد المرأة معيارين من معايير المعادلة التجارية، مثل البغاء. وعلى الرغم من أن هذه المماثلة تبدو مذهلة، فإنّ تحليل النشاطين، نعني، الأمومة التجارية والبغاء، يكشف عن أن النساء يعرضن أجسادهن بقصد اقتصادي من أفعال كانت، دائماً، محفوظة لذات الفرد الجوهرية. ويذكر المنافحون عن هذه الأعمال ما تختاره النساء للسيطرة على قوتهن التوالدية والجنسية. وقد قيل، بالنسبة إلى الأمومة البديلة، أن الأم الحامل والتي تتعاقد تدخل في تلك الترتيبات، بحرية. غير أن هذه الحجة تعرضت للشكّ. أولاً، هي تتجاهل أشكال التفاوت في القوة الموجودة بين الناس في المجتمع. والحقيقة التي تفيد

أن معظم الأمهات البدائل يدفعهن العوامل الاقتصادية معناه أن الأجر يخلق وضعاً ذا قوة قمعية. فالبقاء على الحياة، والبقاء الاجتماعي - الاقتصادي، وليس حاجات النساء الخاصة ومصالحهن له التأثير المسيطر. وثانياً، في مجتمع يؤكّد على القيمة العظمى لإنجاب الأطفال، توافق لنظرة التوكيدية عند الولادة على محو قيمة النساء خارج ساحة الولادة، وتخلق تقديراً للذات منقوصاً عند المرأة عديمة الأطفال، لذا كانت هناك رغبة عند المرأة في التكيف والتعاقد طلباً لطفل.

تتضمن هذه النظرة ما يفيد إن التكنولوجيا البيولوجية مزّقت المقولات الأخلاقية، وبتحديد أكبر، يمكن القول، أن ممارسات نقل الجنين ومعه عقد الحمل يحملان عناصر تدمّر شرعية الاستجابات العاطفية للمرأة الخاصة بالحمل والولادة. ويتطلّب تبنّي هذه الممارسات خطّة بحث دقيقة تركّز على إساءة استعمال جسد المرأة والتدخل عنوةً في تركيب الطفل الوليد. وقد يصير شيئاً ينقل، عند الولادة، عبر فاتورة بيع، وكائناً يخضع لحقوق الملكية من قبل أصحاب العقد، وكل ذلك قد لا يكون لصالح الفرد أو المجتمع العاقل.

على نقيض حجة تحويل الحياة إلى سلعة، وجد رأي يفيد أن المسألة ليست مسألة تحويل إلى تجارة، وأنّما هي مسألة إعادة تعريف النساء ككائنات أخلاقية عاملة فاعلة وقادرة على تحمل المسؤولية عن نتائج أعمالهن. وتذكر كارمل شاليف (Carmel Shalev) أنه طال زمان "سجن (النساء) في ذاتية أرحامهن". فحياتهن الثانوية في ظلّ النظام الاجتماعي-الاقتصادي الخاضع لسيطرة الرجل أدّت إلى جمع سيطرة المرأة على مصادرها الجسدية، واستعمال قدرتها على الولادة لكسب اقتصادي. وترى شاليف أنه حصل استثمار لنشاط اقتصادي لدى الأب البيولوجي وغير البيولوجي - مثل علاقات الطفل عن المهنيين الطبيين، والمحامين، والموظفين الاجتماعيين، وأن الوقت قد حان لتشريب النساء فكرة قدرتهن على التفاوض حول القيمة الاقتصادية لعملهن التوالدي وما يهم في هذه الحجة هو الرأي المفيد أن ملكة التفكير عند المرأة يجب عدم إلغائها بحجة المظاهر العاطفية لفيسيولوجيتها. وأن استقلالية قرارات التوالد عند المرأة توفر حاجزاً يصدّ "السيطرة التقنية على التوالد من قبل فئات لأهداف اقتصادية وسياسية". وهناك آراء صدرت من مجموعات أخرى متواطئة مع الفكرة التي تفيد أن إمكانية الأمومة التقليدية ليست الخيار التوالدي الوحيد. فالتلقيح الاصطناعي والعقد الأمومي يجب أن يفتحا الباب لتفكير حول التوالد يكون ذا معرفة ومحترماً. وأن الافتراض بأنَّ البشر أحرار في اختيار أوصاف جديدة للذات، وللروح وللطبيعة، يقع في أساس تلك النظرات، ويوفّر وسيلة للابتعاد الواعي عن معيار مزروع في العمق. هذا الخطّ من التفكير يتجرأ إلى حدّ القول بأنَّ تنوع ظروف الولادة يغني التجربة الإنسانية. والخيارات التكنولوجية الجديدة ستحدث معايير ومسؤوليات جديدة داخل سياق العلاقات الاجتماعية التي يمكن تفعيلها عبر التعاقد.

المسألة التي تنشأ من هذا المتّصل من استراتجيات التوالد هي مسالة "عدم المعرفة". والنتائج الثقافية المتضمنة في "النظر إلى الأمومة بمعزل عن سواها" ظلّت خفيّة على المجتمع، والأسرة والفرد. ولم تلفظ بوضوح ظاهرات عدم التوازن الجنسي الخاصة بعالم ما بعد الصناعي إلا حديثاً، عرض المسرح النفسي لأصول الطفل في سماء الصحة العقلية. وعلى كلّ حال نقول، ليست مسألة الاستيعاب الاجتماعي الثقافي للمرأة أو مسألة التكيف

المبكر للطفل في خطر، بل مفهوم "الأم" بكامله الذي كان في السابق حقيقة غير قابلة للتحويل. فالأم التي تولّد هي الأم الفعلية، وليس سواها. وأن التسميات الجارية "للأم" تشمل قائمة من الأوصاف المقيّدة تعرف تقسيماً غريباً للأم صاحبة الطفل. فالأم المولّدة هي الأم المسؤولة عن الإسهام بـ 23 زوج من الكروموزومات داخل الرحم للتخصيب، فالأم الحامل هي التي تحملت المخاطر العاطفية والجسدية، وقدمت الأنسجة الضرورية لحفظ الحمل، أما "الأم" المتعاقدة أو الاجتماعية فتؤمن الغذاء والتربية والدعم الاقتصادي، في فترة ما بعد الولادة. وما لا ريب فيه أن المثال الأعلى التصوري للأمومة قد تحطم، وليس في ذلك مجرد مسألة لفظية.

اللغة، هنا، تعبر عن افتراضات أساسية، وهي تسهم في تشكيل مواقف وميول جديدة. وهكذا، نجد أنَّ الخيارات اللغوية هي عوامل مهمة من عوامل التغير، وقد صارت السيطرة على اللغة صراع رئيسي داخل مسألة نشوء تكنولوجيا التوالد. وعبارة "تكنولوجيا التوالد" ذاتها تتضمن استعمال أجزاء آلة، وخلايا جرثومية ناضجة (مشائج) كوحدات توالدية أو كأشياء تبديلية يمكن وضعها في قائمة وإرسالها إلى المستهلك، وهو مقاربة نفعية لتدجين العواطف، وتدمير مرحلة حاسمة في العلاقات الإنسانية. وفي هذا السياق، يقدم موضوع تكنولوجيا التوالد استكشافاً ممكناً يختص بتعريف الرابطة ذاته. فمن المهم فحص قصة هذا الفرس الثقافي، والفكرة عندما تصبح كلمة، والكلمة لحماً. فهل جسد المرأة هو الوعاء التجريبي الذي علينا أن نشكل هذه القصة الجديدة؟ وكيف ستقرأ؟ وما هي صفة المعرفة. وأي قصة سيسرد الأخلاقيون، والعلماء، والعاملات في الحركات النسائية، واللاهوتيون، والمحامون؟

وهل ستنتهي مسألة اصطفاف اللغة مع العالم، وربط حواسنا بتسمية علاقات فكرية جديدة، وبقوى نطق أفكارنا السابقة عن الذات كما لو أنّها أدوات عتيقة لم يعدّ لها أي قيمة حقيقية؟

ليس الأمر بجدالٍ بين الطبيعة والثقافة.

فمفهومنا "عما يكون الشيء" ينشأ من معنى موسّع للأصل. وعلى كلّ حال، السؤال هو: ما يكون لو أن جينات "غريبة" أدخلت في الجنين، عبر المعالجة الجينية اليدوية له؟

فلن تكون البنى الجينية الناتجة أصلاً طبيعياً لذلك "الكائن البشري"، بل ستكون منتوجات إعادة بناء مادية. وكونها كائنات قريبة من الكمال، وذات مرونة تطورية سيجعلها تحديات حقيقية للانتقاء الطبيعي، وإذ، مما لا ريب فيه، أنه، بوصفه نجاحاً توالدياً، هو ليس من عمل الطبيعة؟

إذا تحرّكت اللغة التقنية الجديدة إلى خارج نظام الخطاب الذي وضع، في السابق، مفهوم المرأة الفيزيائي والمتافيزيقي في جسد الأنثى، فماذا يمكن أن تكون أهمية تلك الحركة؟

الكائن الناشئ من قناة الولادة، والذي تمّ تخصيبه في ذلك الرحم الآخر، يحمل علامة الانفصال، والآن هو في انقطاع كلي. وإذا كانت اللغة تفيد كمدخل إلى داخل الكائن البشري، وكانت اللغة تبدأ في الرحم (انظر Kristeva, 1974a, pp. 27-28)، ذلك الفضاء العلاماتي المهجور حيث تتحول الفوضى إلى صورة، فأنّ النتيجة ستفيد أن "مفردات" المولود الجديد مرتبطة ارتباطاً ثرياً بصوت وحركة الأم المولّدة. وربما تكون تلك التلميحات الحسّية عبارة عن انطباعات غير مقيسة في التحليل، لكنّها موجودة في ذلك الفضاء الميتافيزيقي الذي يقع في أساس الكائن. وبشكل معاكس نسأل ما هو الأساسي، هنا؟ هل يجب الشكّ

بدوافع "معرفة" نفوسنا من الأصل الجيني، ومن الحمل والولادة؟ وهل هذا بوصفه تفكيكاً للتوالد؟ وما هي الفلسفة الملائمة لتقييم هذه المنطقة الخاصة من مناطق المعرفة، وهذا الإنشاء لنقل الجنين وتجارة التوالد؟ وحتّى تاريخه، لم نجد سوى الأخلاقيين قاربوا المسألة بدقة وقوة. غير أن هذا النمط من البحث، غالباً ما انحصر في نطاق نموذج الحقوق الفردية التنافسية التي تدخل تحت عنوان ممارسة الحرية الشخصية، وسعي الإنسان وراء مصالحة التي يراها. وأن وقع هذا التغير الثقافي لا يمكن رسمه رسماً ناجحاً باستعمال قصة الحقوق الأخلاقية، والنسب بين النفاقات والأرباح، وتحليل القرار. وقد حاول العلم الطبّي والصحي أن ينفصل عن النسيج الاجتماعي بغية إيجاد حلول تقنية ملائمة للتعقيدات المعرفية المنيعة.

فقدمت بيولوجيا الجزئيات الموظفة كتكنولوجيا، القدرة على تحويل التطور البيولوجي والثقافي. وأعيد تصوّر وتحويل أشكال التّمثيل لجسد الأنثى بأنّه ذو فرادة توالدية، وحصل ذلك بسرعة غير مسبوقة. ما إذا كانت الممارسة عبارة عن تفكيك إضافي للعلاقات الاجتماعية، وإلغاء للتجارب الجسدية الحميمة بوصفها المحدّدات الصحيحة للكائن البشري، أو كانت حقيقة أخرى عن حوّاء، كلّ ذلك يدخل في باب المسائل التي لم تحسم بعد.

قراءات:

Bonnicksen, Andrea L. 1989: *In Vitro Fertilization: Building Policy from Labaratories to Legislatures.*

Glover, Jonathan 1989: *Ethics of New Reproductive Technologies: The Glover Report to the European Commission.*

Harris, John 1992: *Wonderman and Superman: The Ethics of Human Biotechnology.*

Holmes, Helen Betuaert, ed. 1992: *Issues in Reproductive: Technology I: An Anthology.*

Levine, Carol, ed. 1993: *Taking Sides: Clashing Views on Controversinal Bioethical issue.*

Rodin, Judith, and Collins, Aila, eds 1991: *Women and New Reproductive Technologies: Medical, psychosocial, Legal, and Ethical Dilemmas.*

كاثلين كريد (Kathleen Creed-Page) بايج

Residual (انظر: المهيمن/ المتبقي/ الناشئ).

Response (انظر: نداء واستجابة).

ريتش، أدريين (Rich, Adrienne) (-1929)

شاعرة وناقدة نسوية أميركية. عندما تقدّمت ريتش وصرَّحت على العلن بتوجهها السُحاقي النسوي المتطرف في أواخر سبعينيّات القرن العشرين، كانت قد بنت لنفسها قبل ذلك شهرة راسخة بوصفها شاعرة مقبولة في عالم الإبداع الأدبي. وهي بذلك، كانت في موقع فريد يمكِّنها من لعب دور الناطقة بلسان الحركة النسوية: فلم يكن بإمكان المؤسسة التي واجهتها ريتش لا أن تهمشها أو تسيطر عليها ولا أن تلغيها. إن قراءة نقد ريتش الثقافي تضع الإصبع على نبض الشرايين الرئيسة للحركة النسوية الأميركية المعاصرة:

فقد كان هذا النقد، في بداياته، نسوياً متطرفاً، ولكنه أفسح في المجال لاحقاً لتحليل عِرْقي - طبقي - جندري معقّد متطور يشكك في بُنيته السابقة ذاتها التي قامت على هوية نسائية شاملة أساساً لتحالف نسوي. ويكشف كتابها عن **النساء المولودات** *(Of Women Born)* (1976) التناقضات القائمة بين الأيديولوجيات (القاهرة) وتجارب الأمومة (التي تحمل إمكانية التحرير). ويتفحص كتابها عن الأكاذيب والأسرار والصمت *(On Lies, Secrets, and Silence)* (1979) قضايا مركزية في الحركة النسوية المتطرفة: الإبداع النسائي وما يحبطه، القوة الثورية الكامنة في العلاقات الودية بين النساء، والعواطف التي تقف دونها من مثل التعصب العرقي ورُهاب المثلية. وفي كتاب **دم وخبز وشِعْر** *(Blood, Bread and Poetry)* (1986)، تدقّق ريتش في الخصوصية التاريخية والثقافية لهويتها الخاصة شاعرة سياسية وتطلب من قرائها أن يفعلوا الشيء ذاته: أن نضع ذواتنا في تقاطعات معينة للهويات العرقية والطبقية والجندرية والوطنية، لأنه في هذه التقاطعات نعيش التناقضات التي تُعمي عيوننا أو ترهبنا لكي نتعاون ونتواطأ مع منظومات القهر. وفي كتاب **ما يوجد هناك** *(What is Found There)* (1993)، تواصل ريتش ما بدأته في كتاب دم، وإنما بالتزام أقوى بالقضايا الدولية وما بعد الكولونيالية. وفي دورها ناقدةً أدبية، "تعيد" ريتش "النظر" في الماضي وتعيد تقويم أعمال الفنانين من النساء والفقراء والمهاجرين والمنتمين إلى فترة ما بعد الكولونيالية، إضافة إلى شخصيات راسخة في التقليد الأدبي، وتتفحَّص حدود القراءة والكتابة بما هي أدوات للتحرير. وتلحظ قراءة باتروسينيو شوايكارت (Patrocinio Schweickart) لكتابات ريتش عن الكاتبات النساء وجود نموذج للقراءة النسوية. وتستحق مقالة ريتش "الشهوة الملزمة إلى الجنس الآخر والوجود السحاقي" عناية خاصة لكونها حجر زاوية في الدراسات السحاقية: وهنا ترفض ريتش الافتراض القائل بأنَّ التوجّه بالشهوة إلى الجنس الآخر هو الأمر "الطبيعي"، وهي تحاجج بدلاً من ذلك بأنَّ هذا التوجّه ما هو إلا مؤسسة اجتماعية قاهرة للجميع.

انظر أيضاً المدخلين: Lesbian Feminism; Race-Class-Gender.

قراءات:

Rich, Andrienne 1976: *Of Women Born: Motherhood as Experience and Institution.*

----- 1979: *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose, 1966-1978.*

------- 1986: *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose, 1979-1985.*

------ 1993: *What is Found There: Notebooks on Poetry and Politics.*

Schweickart, Patrocinio 1984 (1986): "Readings Ourselves: Toward a Feminist Theory of Reading".

ريشار، جان - بيار (Richard, Jean-Pierre) (1922-)

ناقد أدبي فرنسي. كان ريشار متأثراً بشكل متساوٍ بجورج بوليه (Georges Poulet) وغاستون باشلار (Gaston Bachelard)، إلا أنه تميز داخل نقاد مدرسة جنيف بتشديده على العالم المادي للمشهد العقلي (انتظامه عبر المغازي والمواضيع المتكررة البصرية) بدلاً من التجربة الميتافيزيقية المتضمَّنة للكاتب (موقف الكوجيتو (Cogito) الذي يعتنقه بوليه). وهو يثابر على تصوير هذا المشهد الداخلي (Paysage) على أنه صورة مجازية استعارية

للتجربة الشخصية، "نظام للأشياء... أن يكون المرء هناك" (Richard, 1979). إن الذاتية في الأدب يعبِّر عنها موضوعياً بترتيب فريد للرموز التي تحدِّد تحوُّلاتها الشكلية "مبدأ تنظيمياً ملموساً... يتشكَّل حولها عالم وينتشر" (Richard, 1961). إن أعمال ريشار في ما بعد التحليلات الظاهراتية المحض في كتاب **الأدب والإحساس** (*Literature and Feeling*) (1954) وكتابه **الشعر والعمق** (*Poetry and Profundity*) (1955) تطبّق منظور التحليل النفسي على هذه الرمزية الموضوعية، واصفة العلاقات الاستكشافية بين الذات والعالم بما هي "الاكتشاف الذاتي لليبيدو معقّد وفريد" (Richard, 1979).

وتقترب أعمال ريشار المبكّرة من ممارسة مدرسة جنيف في تشديدها على نشدان المؤلّف للوحدة النفسية. وكما فعل بوليه، نراه يجمّع معطيات مستقاة من الأعمال الكاملة ليشيد منها مقالةً منظّمة تنظيماً شاملاً وثابتةً بدمائة، تتتبّع التنقلات والتغيرات المتعاقبة في حياة المؤلّف المهنية الوجودية. إن المشاهد الأدبية المتعاقبة تعرض نماذج منوّعة للوجود تُقارَن بإحساس بالتناغم مع العالم، إحساس كامن في أساس التجربة، يحس به المرء إحساساً غامضاً (في مرحلة ما قبل الفكر التأملي). إن المقالة التي تتناول بول فيرلارن (Paul Verlaine) (Richard, 1955) تصف نزوع الشاعر الفطري للفوارق المعنوية الدقيقة والتجربة العابرة التي تنشأ على عتبة الشعور على أنها "ميزة مضمحلة" أصيلة في فيرلاين ولا يمكن لنا أن نرفضها بدون تدمير إحساسه بذاته - وفنه. وتستبدل أعمال ريشار المتأخرة (مثل كتبه عن مالارميه (Mallarmé) وبروست (Proust) مثل هذه التقويات بإطار تحليل نفسي حذر.

يؤشر كتاب **قراءات صُغرى** (*Microreadings*) (1979-1984) إلى نقلة من الاهتمام بالمواضيع الأولية الأوسع إلى الاهتمام بنقطة بداية في تفاصيل "ضيقة" (Myopic) ولكنها كاشفة؛ ويعالج كتاب **حالة الأشياء** (*The State of Things*) (1990) كتابات ثمانية من الكُتّاب المعاصرين الأقل شهرة بوصفها "أقاليم" ينبغي وصفها بتعابير مادية أو حسية. وفي خلال عمله كلّه، يعتمد ريشار على "المنطق الحسي" الذي يتمتع به كلّ كائن إنساني - كلّ "جسم قارئ" أو Corps) (Lisant - ليقدم صلة وصل بين الكلمات والعالم وليقدم حالة التعرُّف إلى الخيال المادي لدى الآخر.

انظر أيضاً المدخلين: Phenomenology; Psychoanalytic Criticism.

قراءات:

Lawall, S. N. 1968: "Jean-Pierre Richard".

Magowan, Robin 1964: *Jean-Pierre Richard and the Criticism of Sensation.*

Mathieu, Jean-Claude 1986: "Les cinq sensations de J. P. R. ".

Miller, J. Hillis 1966 (1991): "The Geneva School".

Richard, Jean-Pierre 1954: *Littérature et Sensation (Literature and Feeling).*

----- 1955a: *Poésie et profondeur.*

------ 1955b (1980): "Verlaine's Faded Quality".

----- 1961: *L'univers imaginaire de Mallarmé.*

----- 1974: *Proust et le monde sensible.*

----- 1979: *Microlectures (Microreadings).*

----- 1984: *Pages et Paysages: Microlectures II.*

---- 1990: *L'etat des choses: Etudes sur huit ecrivains d'aujourd'hui.*

ريتشاردز، آيفور أرمسترونغ (Richards, Ivor Armstrong) (1893– 1970)

هو ناقد إنجليزي، كان المؤسس للنقد الأدبي الإنجليزي المعاصر. وعندما كان ريتشاردز في شبابه محاضراً في كلية اللغة الإنجليزية المنشأة حديثاً في كامبردج، ابتكر وقدم نظريةً في النقد التطبيقي، كانت عبارة عن منهجية تعتمد على التحليل اللغوي الدقيق؛ وقد أصبحت هذه المنهجية، بعد أنْ طورها تلميذاه وليام إمبسون (William Empson) وف. ر. ليفيز (F. R. Leavis)، ومن ثمّ "النقاد الجدد" في أميركا، أصبحت هي المقاربة السائدة في النقد الأدبي الأكاديمي عبر العالم الناطق باللغة الإنجليزية بأجمعه.

إلا أننا حين ننظر إلى ريتشاردز أساساً على أنه مبتكر لطريقة ما، أو على أنه شكلاني من نوع ما، نكون قد أسأنا فهم مشروعه وأسأنا فهم الأسباب الكامنة خلف التأثير الفائق الاتساع المستمر الذي مارسه في النقد الأدبي. فقد كان ريتشاردز بالأساس منظِّراً ثقافياً، مبشِّراً بفكره، ويكاد نقده الأدبي أن يكون ناتجاً ثانوياً تقريباً لهذه النزعة. إن المفتاح لأفكاره يكمن في كتاب غير أدبي له، **معنى المعنى** (*The Meaning of Meaning*) (بالاشتراك مع س. ك. أوغدن (C. K. Ogden)، 1923)، وهو الكتاب الذي كان في أصله رؤية (ميلودرامية) عاطفية مثيرة تشاؤمية لحالة الثقافة بعد حرب الأعوام 1914-1918. ويصور الكتابُ العالمَ على أنه في حال تقرّب من الفوضى الشاملة، ويقدم تشخيصاً يقول بأنّ الأسباب الأساسية لذلك الوضع ليست روحية أو اقتصادية، بل هي لغوية. فالإنسان الحديث مشوَّش ذهنياً ولا يستطيع أن يصل إلى فهم لعالمه لأن "الكلمات في وضعها الراهن هي وسيلة تواصل ناقصة بشدة" وأن التواصل المختلِط المشوَّش هو الأساس لكلّ أمراضنا. ولكن التقدّم الحاصل في علم النفس الحديث يعني أنه "لم يعدّ هناك أي عذر للكلام الغامض حول المعنى، وعن الجهل بالطرق التي تخدعنا بها الكلمات... فقد أصبح من الممكن الوصول إلى عِلْم للرموز". وهذا ما انطلق كتاب **معنى المعنى** لترسيخه، **أولاً** بالإصرار على تمييز صارم (وإن كان ملتبساً وضاراً) بين الاستعمالات العلمية أو "الإشارية" للغة وبين الاستعمالات "العاطفية"، التي يمثل الشعر أسمَى أشكالها. وكما أعلن ريتشاردز في كتاب **مبادئ النقد الأدبي** (*Principles of Literary Criticism*) (1924)، "نحن بحاجة إلى مدّة زمنية يكون فيها الشعر أصفى والعالم أصفى قبل أنْ يمكن من جديد المزج بين الاثنين".

ويظهر كتاب **مبادئ النقد الأدبي** بمظهر العمل التقني حول سيكولوجيا القراءة. إلا أنه، هو أيضاً، في أساسه رؤية تهويلية لتاريخ ما بعد الحرب. إن الإنسان الحديث يعيش في فوضى، فوضى فعلية: فقد كان ريتشاردز، أنى التفت حوله، يجد التشويش و"التوتر العصبي" الناجمين عن اختفاء التأكيدات التي كان يؤمّنها الدين، وعن فشل العلم بتأمين بديل آمن، وعن وسائل الإعلام الجماهيرية. "إن المدى الذي وصلت إليه تجربة ثانوية غير مباشرة ذات طبيعة حادة ومبدئية في استبدال الحياة الطبيعية [وريتشاردز هنا يتكلم عن السينما] يمثل تهديداً لم يتحقق حتّى اللحظة"،

ويمكن للفنون، وخاصة الشعر، أن تنقذنا من هذا الانحلال والتفسُّخ بتقديمهما نموذجاً لتجربة فائقة التنظيم، لـ "التوازن" و"المصالحة" الذهنية. إلا أن هذا سيستلزم إعادة نظر أساسية في النظرية النقدية، لأن هذه النظرية تهيمن عليها الآن فكرة زائفة عن الجمال: "إن علم الجمال الحديث برمته يستند إلى افتراض لم تجر مناقشته بشكل كافٍ، وهذا مستغرب، وهو الافتراض بأنَّ هناك نوعاً مميزاً من النشاط العقلي حاضراً في ما يسمّى بالتجارب الجمالية". وبالتالي فإن جزءاً كبيراً من كتاب ريتشاردز هو محاجَّة ضدّ مثل هذه الأفكار وضد الفكرة القائلة بأنَّ الجمال هو لغز باطني. فليس هناك "حالة جمالية" "خاصة" أو "قيمة فنية بحت": فالتجارب الجمالية "ما هي إلا تطور إضافي"، تنظيم أكثر دقة للتجارب العادية، "وأننا بحاجة إلى "نظرية نفسية للقيمة" لتوضيح ذلك التنظيم: "إن الملاحظات النقدية هي فرع للملاحظات النفسية".

كان هذا كلّه حيوياً ومنعشاً في حينه، وقد خدمت محاجَّة ريتشاردز غرضاً نافعاً في مطاردة فلول ما كان ريتشاردز يسميه مدرسة "الشعر لأجل الشعر". إلا أن مما يدعو إلى خيبة الأمل هو أن علم النفس الذي يستبدلها به يبدو الآن فكرة خشنة غير متقنة، فكرة آتية من المدرسة السلوكية قائمة على مفهوم المثير والاستجابة، ونظرية تقول بأنَّ أكبر الشعر قيمة هو الشعر الذي توضع فيه "الرغبات والممقوتات" في أرقى توازن في ذهن القارئ الفرد. ولم تنجح أيٌّ من هذه الأفكار في اجتياز اختبار الزمن. إن النموذج الأساسي يتسم على نحو تقريبي بالآلية الميكانيكية والعصبية النيورولوجية ("إن العقل هو منظومة من النبضات/ الاندفاعات")، والسيكولوجيا التي تقف وراءه تتسم بالفردية إلى حدّ غير مقبول (ويقول ريتشاردز: "إن توسيع هذه الفردية [القائمة على النبضات المتوازنة] إلى القضايا الاجتماعية ليس بالأمر العسير، "ولكنه عسير فعلاً"، وهو لم يقم بهذا التوسيع قط). وفوق كلّ ذلك، إن فكرة "التوازن" المركزية لم يجر تحديدها بالشكل المناسب قط، وهو عندما حاول القيام بذلك، بدا وكأنه يوصي بأخلاقية تقوم على السلبية والاستسلام الكونفوشوسي. وقد انتهى الأمر بذلك إلى أن يكون ذا ضرر خاصة عندما تكون في أشكالها الأكثر خشونة، لذا أصبحت أداة تقويمية أساسية في مدرسة النقد الحديث.

كان كتاب **النقد التطبيقي** (1929) هو أبعد كتب ريتشاردز أثراً، وكان ذلك بالضبط لأنه كان كتاباً تطبيقياً. وفي ما بدا وكأنه نقد ذاتي موجَّه لبعض التنظيرات المتطرفة التي حواها كتاب **مبادئ**، حاجج ريتشاردز بأنَّه "لا يمكن الوثوق بأية نظرية للشعر لا تكون معقّدة بما فيه الكفاية لكي تُطبّق"، واستقر به الأمر، بدلاً من ذلك، إلى القول بتحليل تفصيلي دقيق لكيفية قراءة القارئ الفعلي ولكيفية عمل القصائد الفعلية. والكتاب هو بمثابة سِجِل لتجارب أجريت في كامبردج طلب فيها ريتشاردز من الطلاب التعليق على قصائد قصيرة مُغْفَلَة، متبوعاً بتحليله الخاص للسبل التي اتبعها الطلاب في فهم أو إساءة فهم هذه القصائد.

وكان من نتيجة ذلك قيام تصنيف لـ "الصعوبات" المختلفة التي يمكن أن تعيق القراءة الجيدة - العاطفية المفرطة، الاستجابات النمطية، الالتزامات العقدية، وهلم جرًّا. وكان يُنظر إلى حالات الخطأ في فهم السبل التي تعمل بها الاستعارة على أنها صعوبة رئيسيّة، وبدأ ريتشاردز رسم نظرية للاستعارة أثبتت فيها بعد أثرها الكبير (وخاصة بالنسبة للنقاد الجدد: حاجج جون كراو رانسوم (John Crowe Ransom)

وكلينث بروكس (Cleanth Brooks)، على سبيل المثال، في ما بعد بأنّ الاستعارة هي المفتاح في العمليات الشعرية). وكان لمحاولة ريتشاردز الفصل بين المستويات المتعددة للمعنى في النصوص الأدبية التأثير والقيمة ذاتها. وهو حاجج بأنّ "الحقيقة الكلية الأهمية بالنسبة لدراسة الأدب هي أنه ثمة عدة أنواع من المعنى"، وقد جرى إفراد المعنى/ الحس، والشعور، والنغمة، والقصد على أنها المعاني الأساسية. ومن هذه المقولة استُقي الكثير من التحليل الدلالي الدقيق الذي ميَّز النقد لاحقاً - وخاصة مفهوم إمبسون (Empson) عن الغموض. وليس هناك من شكّ في استمرار نفعية هذه المحاولات لـ "تحسين التواصل" - أو ما أسماه ريتشاردز بـ: "احتمالات سوء التفاهم البشري" - وهي لا تزال قائمة على الرغم من نقطة الضعف الواضحة في الكتاب، ألا وهي مناقشته لـ "مشكلة الاعتقاد" (كيف نقوِّم نصوصاً لا نكون نحن مشاركين في القِيَم التي تعبر عنها). إن هذا الجزء من الكتاب، وهو يُظهر ريتشاردز في أشد حالاته لا واقعيةً وتوهماً، ينشأ من ارتياب ريتشاردز - الذي يقترب من درجة الذُهان - بالعلم، وتالياً من إصراره على التمييز الصارم بين الأدب والعلم، وهو الموقف الذي شوَّه الكثير الكثير من النظرية النقدية في القرن العشرين، وهو الذي قادة إلى الاستنتاج بأنّ العقائد في الأدب هي بطبعها "عاطفية" وليست "فكرية" وأن "مسألة التصديق أو التكذيب، بالمعنى الفكري، لا تنشأ حين نكون نحسن القراءة". وهذا يبدو الآن ببساطة موقفاً خاطئاً، كما هي محاولته في كتاب **العلم والشعر** (*Science and Poetry*) (1926) للتوكيد على أن الشعر لا يُصدر مقولات تقريرية بل "شبه مقولات" يكون ما تحمل من حقائق خارجاً عن الموضوع وغير ذي صلة. وعلى غرار ما حصل مع الكثير من المدافعين عن الشعر في القرن العشرين، فإن حملة ريتشاردز في الدفاع عن الأدب ضدّ النظرة الوضعية (Positivism) انتهى بها الأمر إلى إنكار أية أفضلية له في العالم ونفيه من جديد إلى المجال الجمالي المُغْلق الذي كان قد انطلق في البداية لتحريره منه.

ونشر ريتشاردز كتابين نقديين آخرين جديرين بالملاحظة في السنوات القليلة التي تلت ذلك، **كوليريدج عن الخيال** (*Coleridge on Imagination*) (1934)، وهو دفاع عاطفي آخر عن الشعر بوصفه "الاستعمال الأسمى للغة"، وكتاب **فلسفة البلاغة** (*The Philosophy of Rhetoric*) (1936)، وهو ربما أكثر أعماله توازناً وتعقلاً في مجال نظرية اللغة. إلا أنه، مع ذلك، كان يلتفت أكثر فأكثر نحو المشاريع التربوية وفي أواخر ثلاثينيات القرن العشرين "قرر أن يتراجع عن دراسة الأدب موضوعاً دراسياً" وكرَّس نفسه أساساً للتنظير التربوي ولحملته للترويج لمشروع "اللغة الإنجليزية الأساسية" وسيلةً لتحسين التفاهم العالمي.

انظر أيضاً المدخلين: New Criticism; Empson, Sir William.

قراءات:

Brower, Reuben, Vendler, Helen, and Hollander, John 1973: *I. A. Richards: Essays in his Honor.*

McCallum, Pamela 1983: *Literature and Method: Towards a Critique of I. A. Richards, T. S. Eliot and F. R. Leavis.*

Russo, John 1989: I. *A. Richards: His Life and Work.*

Wellek, René 1986h: "I. A. Richards".

ريكور، بول (Ricoeur, Paul) (1913-2005)

فيلسوف فرنسي. كان مشاركاً في كلّ المناظرات الكبرى تقريباً في فلسفة القارة الأوروبية لما بعد الحرب. وبعد دراسات مبكرة **للوجودية والظواهرية** الألمانيتين، رفع ريكور لواء تحدي كلّ من **البنيوية والتحليل النفسي** في الستينيّات. برز بفضل قراءة تأويلية نافذة للتحليل النفسي الفرويدي، في عمله بعنوان **فرويد والفلسفة** (*Freud and Philosophy*) في العام 1965، حيث جادل بأنّ القراءة الفلسفية يتوجب عليها أن تموضع النصّ الذي تدرسه، وأن تكون مستعدة لأن تتحول من خلاله في آن معاً. تمت قراءة فرويد بمثابة رفيق سفر لكلّ من ماركس ونيتشه، مما يشكل الثلاثية المقدسة "لعلم تأويل الشكّ". وفي حين حذر من أخطار اختزال خليط فرويد - ماركس - نيتشه إلى مجرد المصفوفات السوقية المتمثلة في عمومية النزعة الجنسية، الاقتصادية، والبيولوجية، دافع ريكور في المقابل، عن الإمكانات التحريرية لهؤلاء المفكرين. يتعين فهم كلّ هذه المشاريع بمثابة توسعات للوعي وليس بمثابة إلغاءات تحط من قدر الوعي. إنها تسعى إلى فرض درس سبينوزا القائل: بأنّ فهم العبد لعبوديته يؤدي إلى إعادة اكتشاف الحرية ضمن قيود الضرورة. عرفت نظرية ريكور في التأويل مزيداً من التطوير في كتابه بعنوان **صراع التأويلات** (*The Conflict of Interpretations*) (1969).

يشكل علم تأويل ريكور محاولة للتوسط ما بين علم الدلالة **والسيمياء**. لا يعتقد ريكور أن المشروع البنيوي وصل إلى نهايته، كما يذهب إليه ما بعد البنيويين. إذ لا يسعى سوسور، تبعاً لريكور، لا إلى البرهنة على اعتباطية **الإشارة** في حدّ ذاتها ولا إلى البرهنة على استحالة الدلالة. فما يقدمه سوسور بدلاً عن ذلك من منظور ريكور، هو ملائمة النموذج التزامني لطرح بعض أنواع الأسئلة المعرفية العلمية. ومع أن ريكور ليس لديه مشكلات مع نموذج العلاقات الفارقية التزامني في علم الأصوات، إلا أنه غير مقتنع بأنّ نقل النموذج ذاته إلى علم الدلالة لا يطرح مشكلات. فهو يدرس في عمله بعنوان **قاعدة المجاز** (1977)، مستويات **الخطاب** الثلاثة المتباينة: الكلمة، الجملة، والنصّ. وفي عمله هذا يعطي ريكور الأفضلية لنظرية **المجاز** التفاعلية على نظرية المجاز الإبدالية. وهو يجادل بأنّ نظريات المجاز لا يجب أن تجعل من الإشارة اللغوية نوعاً من التيمية (Fetish)، وإنما يتعين أن تسعى إلى شرح وحدات الخطاب الأكبر. إذ لا يتعين العثور على المجازات في القوانين وإنما في الخطاب. وعندها يمكن فهم المعنى المجازي بمثابة نموذج في الإسناد بدلاً من فهمه بمثابة انحراف دلالي عن المعنى الحرفي. تعالج مناظرة ريكور مع **دريدا** هذه النقاط تحديداً. يتهم ريكور دريدا في أنه يعمل على نموذج في المجاز مستند إلى الإشارة. وفي عمله بعنوان **الزمن والسردية** (*Time and Narrative*) (1983-1988)، تخدم محاولة ريكور السابقة في صياغة نموذج من المجاز مرتبط بالمحاكاة (mimesis) والاستعمال (muthos) بمثابة أساس لنموذج جديد في الدلالة اللغوية.

شيفا كومار سرينيفاسان (Shiva Kumar Srinivasan)

قراءات:

Clark, S. H. 1990: *Paul Ricoeur.*

Ricoeur, Paul 1969 (1974): *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics.*

---- 1970: *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation.*

----- 1978: *The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language.*

---- 1984- 1988: *Time and Narrative*. 3 vols.

طقوس وشعائر (Ritual)

تمارس كلّ المجتمعات الإنسانية الطقوس التي يمكن تعريفها كمتتاليات متكررة من الأفعال الرمزية المقننة التي ينشد البشر من خلالها الحصول على نتائج معينة من خلال توسط قوى فوق طبيعية. وقد تمارس الطقوس من قبل أشخاص مؤهلين (من مثل الكهنة، العرافين أو السحرة) أو من قبل أشخاص عاديين. وقد تكون الطقوس مناسبات عامة، أو هي تمارس سرياً. وقد تمارس للحفاظ على الوضع الراهن أو لاستجلاب التغيير. وقد تنشد الطقوس تدخل الآلهة، أو الأجداد الموتى، أو القوى الخفية، أو أي مصادر أخرى من القوى فوق الطبيعية. ومهما كان شكلها أو مناسبتها، أو هدفها، أو المشاركين فيها، فإن الطقوس تتكوّن من أفعال نوعية تمارس تبعاً لقواعد محددة ضمن طائفة من التطبيقات المعروفة. وكما برهن دوركهايم عليه، فإن من أبرز الشروط المسبقة لممارسة الطقوس إقامة حدود ثقافية قاطعة ما بين مجالين (عادي) ومقدس. وتشكل الطقوس عملية عبور لهذه الحدود (ما بين الدنيوي والمقدس). في المستهل يحول الطقس الوضعية، والأشياء والأفعال، والمشاركين إلى المقدس.

تلج الأفعال اللاحقة إلى المنطقة المقدسة، كي يعيد الطقس في النهاية الوضعية إلى حالتها المعتادة. هناك وسائل أخرى للعبور إلى المقدس - من مثل لبس ملابس معينة أو الدخول إلى مكان مقدس - إلا أن الطقوس هي الأكثر شيوعاً على الأغلب. وبالطبع فالدين يستخدم الطقوس بكثافة، رغم كون مجاله أكبر منها بكثير، نظراً لما يتضمن من علوم لاهوت، وأنشطة كنسية، وجماعات اجتماعية... إلخ وتمارس الطقوس أيضاً خارج التحديد الاجتماعي للدين. علاوة على ذلك، قد لا يستعمل السحر الطقوس إذا كانت العملية تنشد فقط إثارة القوة فوق الطبيعية بدون ولوج الفاعلين إلى نطاق مقدس. لقد جذب السلوك الطقسي الاهتمام الدائم من قبل العديد من الأكاديميين لقرون عديدة بدون مبالغة. فقيام الدراسات الأنثوغرافية للمجتمعات البدائية في القرن التاسع عشر أثار أبحاثاً حول الطقوس ما زالت رائجة حتّى الآن. خلال هذه الدراسات، يمثل الافتراض الإجرائي (الميداني) في أن المعنى المعبر عنه في الطقوس، والسياق الثقافي الأوسع التي تمارس فيها، يتضمن نطاقاً متماسكاً. ويتعقد فكّ نظام المعنى الرمزي من خلال الانقلابات الرمزية المتكررة: حيث يصبح الطيب خبيثاً، والأسود أبيض. وغالباً ما تكون مقارنة الطقوس بين الثقافات كاشفة.

من المحطات الرئيسيّة المبكرة في دراسة الطقوس تحليل وليام روبرتسون سميث عام 1889 للاحتفال الطوطمي حيث يأكل خلاله أفراد العشيرة الحيوان الطوطمي الذي يظل محرّماً كلياً خارج هذا الاحتفال. ولقد ركز استقصاء سميث في تحليلاته اللاحقة على السؤال حول لماذا يصبح المحرّم مباحاً، وحول المعنى الرمزي للأفعال التي تشكل الاحتفال، وحول تركيبة المشاركين والمشرفين على الاحتفال، وحول تسلسل الأفعال، وكذلك حول الصلات ما بين العناصر الطقسية وحياة المجتمع في الأوقات العادية.

لقد وسع إميل دوركهايم تحليل سميث من خلال فحص وظيفة الطقس في ربط الأفراد بالمجموعة الكلية، مما يفعل الوعي الجماعي

الذي يكون المجتمع. ولقد بنى آخرون على عمل دوركهايم، وخصوصاً أ. ز. رادكليف براون الذي أشار من ضمن أشياء أخرى، إلى التشابه ما بين تسلسل الطقس، وبين بنية الجمل في الكلام، إذ يحمل كلاهما رسائل ومعنى. ولقد شهد القرن العشرين ازدهاراً للدراسات في مجال تتابع إجراءات الطقس، ورمزيته وممارسته في ميادين أكاديمية عديدة، بما فيها علم النفس (خصوصاً كلّ من فرويد ويونغ)، وما وراء اللغة (ليفي - ستراوس)، والممارسة (ف. ترنر).

توماس س. غريفز (Thomas C. Greaves)

قراءات:

Durkheim, Emile 1915 (1968): *Elementary Forms of the Religious Life.*

Levi-Strauss, Claude 1962 (1976): *The Savage Mind.*

Munn, Nancy D. 1973: "Symbolism in a Ritual Context: Aspects of Symbolic Action".

Smith, William Robertson 1889 (1957): *Religion of the Semites: The Fundamental Institutions.*

Turner, Victor W. 1982: *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play.*

روودني، والتر (Rodney, Walter) (1980-1942)

كان والتر رودني (Walter Rodney) أحد المؤرخين الاجتماعيين المشهورين الغويانيين (غويانا) وكان أحد الباحثين والنشطاء. حياته كانت قصيرة، لكن وقعها على العالم كان مهماً وبشكل لا يختلف عليه اثنان. ويمكن التعرف على محبة والتر رودني للمعرفة من بداية حياته عندما نال إعانةً تعليمية للتعلم في المدرسة الثانوية الحكومية في غويانا، في زمنه - الكلية الملكية (Queen's College). ومن هناك انطلق رودني للدراسة في جامعة جزر الهند الغربية، جامعة منى (Mona)، في جامايكا، حيث نال درجة شرف في التاريخ. بعد ذلك، سافر رودني إلى لندن بمنحة تعليمية حيث أكمل درجة الدكتوراه في مدرسة الدراسات المشرقية والأفريقية في جامعة لندن، وكان عمره 24 عاماً فقط.

وفي عام 1970 نشرت مطبعة جامعة أوكسفورد أطروحة الدكتوراه بعنوان **تاريخ ساحل غوينيا الأعلى من 1545 إلى 1800** (*A History of the Upper Guinea Coast 1545 to 1800*). وبعد وفاته نشر هذا الكتاب من قِبَل *Monthly Review Press*.

وظلّ هذا الكتاب عملاً قوياً يتعلق بتاريخ ذلك القسم من الساحل الأفريقي الغربي بين غامبيا (Gambia) وكايب ما ونت (Cape Mount). فكان محاولة لاستعادة غوينيا العليا قبل وصول النفوذ الأوروبي والإخضاع، عبر تحليل دقيق للعلاقات المعقّدة والدائمة التغيّر الاجتماعية، الاقتصادية والسياسية.

وبدءاً من لندن، حصل رودني على أول وظيفة تدريسية في تانزانيا (Tanzania)، في جامعة دار السلام من عام 1958 إلى عام 1966. وبعد ذلك عاد إلى قسم التاريخ في جامعة جزر الهند الغربية، في جامايكا في عام 1968، ومنها طرد في السنة نفسها لنشاطه السياسي ولنقده الاجتماعي والسياسي للبنية الاجتماعية في جامايكا (انظر Lewis, 1991 للحصول

على تفاصيل). وانطلاقاً من هذه التجربة، نشر رودني كتابه الثاني *The Groudings with my Brothers* في عام 1969. والكتاب اشتمل على مجموعة من الأحاديث التي شارك رودني فيها جماهير جامايكا، مع بعض الأفكار حول مسائل مثل التاريخ والثقافة الأفريقيين وعلاقته بالسلطة السوداء في الكاريبي وإسهام رستافاري (Rastafari) في مجتمع جامايكا.

عاد رودني (Rodney) إلى جامعة دار السلام في عام 1968 وظلَّ فيها إلى عام 1974، حيث عاد، ومن جديد، وبقوة إلى الانخراط في الحياة السياسية والفكرية لتلك المؤسسة الأفريقية المشهورة بالبحث العلمي والنقاش حول مسائل عدم تطور العالم الثالث. وخلال تلك السنين، وفي ذروة صراعات التحرير الوطني، كتب رودني (Rodney) كتابه المشهور *Haw Europe Underdeveloped Africa* الذي نشر في عام 1972. وكان هذا الكتاب هجوماً مريراً وتعليمياً، في معظمه، على الاستعمار الأوروبي، واستغلاله ونهبه لمصادر الثروة في القارة الأفريقية الذي كان، وفقاً لخاتمة رودني، المسؤول عن فقر المنطقة كلها. أما كتابه الأخير والذي عنوانه *A History of the Guyanese Working People, 1881-1905*، فقد نشر بعد وفاته من قِبَل **جونز هوبكنز بريس** (Johns Hopkins Press) في عام 1981. في هذا الكتاب، عاد المؤلّف إلى المواضيع التي كان قد ابتدأ بسبرها واستكشافها في كتاباته عن غوينيا العليا (Upper Guinea). وتألف مشروعه، هنا من البحث النابش عن شبكة العلاقات الاجتماعية والسياسية لمجتمع غوينيا في القرن التاسع عشر، ومقدار ما فعلت العبودية وعقود استخدام الصغار في تفتيت الطبقة العاملة بحسب خطوط عنصرية وإثنيّة، وطبيعة سياسة الطبقة العاملة التي سعت إلى تجاوز تلك الاستراتيجيات المصطنعة والتقسيمية التي عملت بها الرأسمالية الأوروبية.

كان الموقف الإبستيمولوجي (المعرفي) لـ والتر رودني (Walter Rodney) واضحاً لا لبس فيه. فقد اعتقد أن التاريخ يجب أن يصبح جزءاً واعياً في الخبرات المادية لشعب ويشكّل مطامحه السياسية. ورأى أن دور المؤرخ مثل قناة لمعلومات تاريخية لمنفعة أوسع جمهور من العمال والفلاحين. تلك كانت عقيدته الخاصة بالتاريخ الشعبي – التاريخ الذي لا يكون مجرد تاريخ متضمن في سجلات، بل يكون مرتبطاً بالصراع اليومي للشعب العادي. وتجلّت هذه النصيحة في مسعاه للتوفير للصغار حسّاً ما بتاريخهم عن طريق شرح قصصي لكنه تاريخي لمهاجر من منطقة آشنتي (Ashante) في غانا إلى غوينا، ضمنه مقالة بعنوان: "Kofi Baadu Out of Africa"، نشرت في عام 1980. ودائماً هو صاغ الفكرة المفيدة أن المفكر عليه أن ينخرط بالصراع، في مرحلة من المراحل. وحياته هو كانت المثل.

في عام 1974 عاد والتر رودني وأسرته إلى غاويانا من تاسهانيا. وكان وعد بوظيفة أستاذ في التاريخ في جامعة غويانا، لكن القرار بتوظيفه أبطل من قِبَل هيئة الحكام. وكانت تلك الهيئة تحت سيطرة الحكومة، وبمقدار كبير. فقد شعرت الحكومة بأنها ستكون على تضادّ مع سياسة رودني ونشاطه السياسي. وعلى كل حال، اختار رودني أن يبقى في غويانا، وأسس تحالف الشعوب العاملة (WPA)، في عام 1974. وانخرط رودني (Rodney) وWPA في الدفاع عن مصالح الطبقة العاملة في غويانا، وكان ناقداً صريحاً "لمن يسعون لحرمان الطبقة من الهيمنة السياسية". وقد وصف رودني هذه الاستراتيجية بأنها "الفضح النقدي". وظلّ والتر رودنيَ منخرطاً في ذلك الصراع إلى أن اغتيل في 13 حزيران/ يونيو، عام 1980. وقتل بانفجار قنبلة عندما كان جالساً في سيارة

ويقف بقرب المنطقة التي ولد فيها. وقد ذكر كاتب الروايات الباربادي (Barbadian) جورج لامينغ ما يأتي: "لم يكن الضحية الأولى للجريمة السياسية في غويانا (Guyana) لكن الطبيعة الثورية لالتزامه كمعلّم وكناشط، والوعد المروّع الذي رمزت إليه حياته جعلا موته نوعاً من المأساة الجديدة". وغالباً ما توظَّف الذكرى السنوية لوفاة والتر رودني من قِبَل الأكاديميين، النشطاء السياسيين ومفكرين عضوين (فاعلين) آخرين في منطقة الكاريبي، لتجديد الالتزام بالمثل العليا التي بها ولها عاش هذا المؤرخ حياته القصيرة.

قراءات:

Lewis, Linden 1991: "The groundings of Walter Rodney".

Rodney, Walter 1969: *The Groundings with My Brothers.*

----- 1970: *A History of the Upper Guinea Doast, 1545 - 1990.*

----- 1972: *How Europe Underdeveloped Africa.*

------ 1980: *Kofi Baadu Out Africa.*

----- 1981: *A History of the Guyanese Working People. 1881-1905.*

------ 1990: *Walter Rodney Speak: The Making of an African Intellectual.*

لينذان لويس (Lindan Lewis)

(انظر : Rohe, Ludvig Mies van der مايز فان دير روهي)

الدراسات الرومانسية (Romantic Studies)

إن تاريخ النقد الأدبي والإعلان التنظيري المتعلق بالحركة الرومانسية يبدأ بالشعراء الرئيسيين في تلك الحقبة. فقد كان بلايك (Blake) ووردزوورث (Wordworth) وكوليريدج (Coleridge) وبايرون (Byron) وشيلي (Shelley) وكيتس (Keats)، بشكل رسمي وشكل غير رسمي، في نثرهم وشعرهم ورسائلهم ومحادثاتهم التي تمّ تسجيلها، يقدمون تعليقات عميقة على أعمالهم الفردية وعلى المادة التي يُصنع منها الشعر إجمالاً. وبالإضافة إلى التصريحات الواضحة التي نجدها مصوغة في مقدمة ديوان **القصائد الوجدانية** (*Preface to Lyrical Ballads*) وفي **سيرة أدبية** (*Biographia Literaria*) **ودفاع عن الشعر** (*Defence of Poetry*)، فقد كان واضحاً انشغال الشعراء الرومانسيين بعملية الصياغة المفهومية والإظهار المتعلّقة بالتجربة الأسطورية. وعلى نحو دقيق خفي، أصبحت الإشارات الكلاسيكية للشاعر (Poeta) والشعر (Poesis) والعمل الشعري (Poema) أصنافاً مُندمجة في ذلك الوقت: المبدع، العملية الإبداعية، الشيء المُبْدَع لم تكن تتنافس لجذب الانتباه الفني، ولكنها اصطفّت على نحو شمولي في أنماط مستوعِبة من التوازن والتوتر. وكانت الأفكار الفلسفية والجمالية المتصلة بالمذهب التشكيكي، والتقدّم والكمال الديالكتيكي الجدلي، ومذهب الفنّ للفن، والسامي الجزل في الأدب، والشكل العضوي، والدور المحوري للخيال كانت في مقدمة الانتباه. في الأساس، كان الكتاب الرومانسيون يطرحون دعاواهم في صورة صراع بطولي للدفاع عن المفهومات الشعرية حيال الذات والخيال في مواجهة نقاد ينكرون هذه الدعاوي.

في خلال القرن التاسع عشر، تراوحت ردات الفعل على المقولات الكبرى التي طلع بها شعراء الرومانسية من الإعجاب الغامر بأعمالهم إلى الاعتراف المهذَّب المعتدل بها،

وكانت، في بعض الحالات، تشتمل على موقف عدائي واضح من شعرهم كما من سلوكهم في حياتهم الشخصية. وفي خلال النصف الأوّل من القرن العشرين، كان لمواقف بعض الشعراء مثل ت. س. إليوت (T. S. Eliot) وو. ب. ييتس (W. B. Yeats) أهمية حيوية في ترسيخ ردات الفعل المتشككة والإيجابية على الشعر الرومانسي وكان من شأنها أن تكون ذا أثر قوي في الفكر النقدي والنظري الذي جاء في ما بعد. وامتدت مشاعر القلق التي ساورت إليوت حيال الخيال المفرط، بما تمثل من تقليد كلاسيكي رافض للنزعة الرومانسية للانغماس في الشهوات، امتدت هذه المشاعر لتؤثر لاحقاً في بعض المقولات التي ظهرت في حقبة ما بعد البنيوية. وفي موقف مقابل موازن لموقف إليوت، يجسد ييتس الوجوه الحديثة للنضال الرومانسي من أجل الخيال وحرية تحديد الذات، بما يشكل داعماً لمواقف ما بعد بنيوية أخرى. وفي الخلاصة، فإن كلا الشاعرين يوسّعان مدى الطاقات الرومانسية بتوكيد الإبداع الموضوعي والأسلوبي؛ والعفوية التلقائية في الفكر والشعور، وإن تكن موجهة من إدراك حاد للعُرف الشعري والتقليد وماضٍ ديني أو روحاني أو أسطوري؛ واحتواء للطبيعة الخارجية، بما فيها المشهدية الريفية والمشهدية المدينية التي تسمو فوق الوصف المجرد بالتركيز على قوة المخيلة المتعلّقة بالفكر والشعور؛ وإشارة ضمنية أو صريحة إلى نشدان الكمال الإنساني الذي تصاحبه لعنة النقص الإنساني المركوزة. وربما كان أهم ما ورثه القرن العشرون هو ذلك المفهوم المهم عن الحرية التخييلية الثورية التي تؤدي ليس إلى فوضى أسطورية بل إلى حرية مسؤولة ضمن الحرية.

إضافة إلى ذلك، فإن الصياغات الفلسفية الجذرية من نيتشه (Nietzsche) وبرغسون (Bergson) وهوسرل (Husserl) وهايدغر (Heidegger) وسارتر (Sartre) تشير على نحو تحليلي واستفزازي إلى النضال الفكري والجمالي الذي اكتسبته الحداثة من الرومانسيين، تقبّل المخاطر الموروثة والمرتبطة بالذاتية العميقة والإصرار عليها والتشديد على الحرية التعبيرية الفردية. ومنذ وقت مبكر، ارتفعت الأصوات التحذيرية، مثل إليوت، تكراراً مطلقةً اعتراضات وجيهة على المدى العريض للنزعات الرومانسية القائمة المذكورة أعلاه، مع الإقرار بتأثيرها القوي المغري. وبما يناسب المقام، انتقدت هذه الأصوات الانجذاب إلى التمحور حول الذات والنرجسية وفقدان الموضوعية وضعف القيم الإنسانية والروحية التقليدية، في الأدب وفي مراحل التجربة الإنسانية كلها على السواء. وفي الوقت ذاته تقريباً، كان مفكرون آخرون يمتلكون قوة الإقناع في مجال الأدب يسعون إلى إقامة "نقد جديد" كان يركز بشكل مكثف على العمل الفني بكونه موضوعاً إدراكياً فريداً، ويتجاهل إلى حدّ بعيد القضايا المتعلّقة بالتاريخ وبسيرة المؤلّف. وفي ظلّ المنهجية الصارمة القائمة على التحليل اللغوي، تلك المنهجية المسماة "شكلانية"، والتي كان قد طورها سوسور (Saussure) وجاكوبسون (Jacobson) وآخرون، وهي المنهجية المتمّمة للنقد الجديد، في ظلّ هذه المنهجية، كان يجري تعديل أو كتْم وجهة النظر المعادية للنقاد الأوائل تجاه "الإفراط" الرومانسي حتّى يمكن دراسة العمل الفني بذاته والحكم عليه بشكل مستقل على خلفية معايير قِيمية أدبية محددة تستند إلى العلاقات البينية العضوية داخل النصّ كتلك التي يكتشفها القارئ من خلال تفحُّص اللغة والتركيب والمعنى. وكان النقاد الجدد مهتمين بشكل خاص بأنماط الغموض وازدواجية المعنى والتوتر والتناقض والتورية الساخرة التي تتكشّف من خلال اختيار الكلمات والتخييل والصور الخيالية المُنْعَقِدَة والرموز

التي من شأنها إظهار مقاصد المؤلّف. ومع أن التوجّه المفهومي الأساسي الذي يقف خلف هذه الحركة في النقد بدأ يضعف بعد 1960، فإن هذه الإسهامات الرئيسيّة نحو استكشاف صارم للشعر الرومانسي استمرت في ممارسة التأثير على المسار المتصاعد للخطاب الأدبي.

منذ العام 1960 وحتّى اليوم، شهد العالم الأدبي الناطق بالإنجليزية انبعاثاً في الاهتمام بالكُتَّاب الرومانسيين. وكان م. هـ. أبرامز (M. H. Abrams) وهـ. بلوم (H. Bloom) ون. فراي (N. Frye) وج. هارتمان (G. Hartman) وف. كيرمود (F. Kermode) الرواد في إجراء تحقيق دقيق في دعاوي الحركة الرومانسية وإنجازاتها ما أدى إلى ظهور تطوّرات نظرية هامة مرتكزة إلى مبادئ مدارس الوجودية والظاهراتية والتحليل النفسي والبنيوية. وكانت الحركة الرومانسية، جمالياً وفكرياً، تتمظهر بأشكال ذات خلفية أدبية بالغة التعقيد تتكشف فيها أفكار جدلية تتعلّق باللغة والخيال والفكر السياسي والديني والاجتماعي. وقد انبثقت مؤخراً مواقع نظرية حاسمة، نشأت وتطورت وكثفت تراثاً يمتد 150 عاماً من الفكر النقدي والعلمي، لتتخلل نمط الخطاب الرومانسي. وتندرج هذه الدراسات ذات الحزم تحت عنوان ما بعد البنيوية، وهي تشمتل على النظرة التفكيكية والتحليل النفسي والنقد القائم على استجابة القارئ من جهة، وعلى النظرة النسوية والماركسية والتاريخانية الحديثة من جهة أخرى، وهي تتراوح في المدى البحثي من المحاججات الخيالية البالغة الأشكال إلى مواقع محددة وعقدية نوعاً ما. والإشارة هنا هي إلى أن الصراع القديم بين الكلاسيكية والرومانسية يُستدام الآن من خلال المناظرات والجدالات حول مفهومي "السياق" و "النصّ". ومن الجدير الملاحظة بأنّ كلا الطرفين في مواقفهما المتطرفة مصممان على تقويض التوقّعات التقليدية حيال طبيعة الكاتب والقارئ والنصّ، على نحو استفزازي، في ما يمكن وصفه بأنّه تفعيل لنوع من المبدأ الهايزنبرغي (Heisenbergian) القائل بـ "انعدام التحديد الأدبي".

ولئن كانت المدرسة البنيوية تجري تحليلاً صارماً للعلاقة الشكلية بين عناصر في النصّ (لغوية، صوتية، تصويرية... إلخ، تقود، في تحليل شكلاني، إلى معنى موحّد)، فإن الظاهر هو أن مقاربةً ما بعد بنيوية أو تفكيكية يمكنها منطقياً أن تعكس المزاعم المقترحة من خلال التشكيك بالطرق والنظريات غير المنحازة ظاهرياً التي تقوم عليها النظرة البنيوية. إن هكذا "إعادة تقويم [جذرية] للقيم" تكشف بصورة منهجية عن اليقينيات الهزيلة الخادعة خلف كلّ تلك المقاربات النقدية للأدب والفكر، بما فيها مقاربتها هي. إن كلّ كاتب، وكل نصّ بما هو موضوع، وكل قارئ يتصرف باستقلالية، وعلى نحو فريد وفقاً للإملاءات الفردية النابعة من الإدراك الراهن، وليس هناك سوى الذاكرة والمعرفة القانعة والحدس الغامض يقدمون لنا الإيهام بالموضوعية وبـ "حقيقة عليا" ما تسمو فوق الإدراك الشخصي. وعلى وجه التحديد، فإن النقد القائم على نظرة التفكيك أو التحليل النفسي أو استجابة القارئ يشير إلى أن المرجعيّة/ السلطة لا تكمن في ملمح معين مركوز في الكتابة أو القراءة؛ بل هي في التيقّظ للوعي بصفته عاملاً إنجازياً في صراع مستديم لتعريف "أمانته/ وحدته النصية". ومن بين المفكرين الأدبيين الذين انخرطوا في استكشاف العالم السُفلي النظري الذي اكتشفوا وجوده نذكر: هـ. بلوم وس. دو بوفوار (S. de Beauvoir) وب. دو مان (P. de Man) وج. دريدا (J. Derrida) وم. فوكو (M. Foucault) وج. كريستيفا

(J. Kristeva) وج. هيليس ميلر (J. Hillis Miller) وج. لاكان (J. Lacan)، وليس هؤلاء سوى الأبرز في مجموعة كبيرة. وما قام به هؤلاء هو قلب ومراجعة المقولات المتجمعة من ماضٍ رومانسي لا تزال تفعل بقوة في الحالة الحاضرة لإدراكاتنا الأدبية والاجتماعية، غالباً ما يحصل أنهم يعيدون ترسيخ هذه المقولات (وإنما على مستوى مختلف متفرد كلياً). والجدير بالملاحظة أن نسبة كبيرة من كبار النقاد والعلماء والفلاسفة المعاصرين قد وجدوا في الرومانسية تأثيراً لا يزال فاعلاً في تشكيل الفكر في القرن العشرين دافعاً باتجاه الاستجابات الحادة الصارمة.

فعلى سبيل المثال، إذا كانت المنظِّرات النسويات تسعين لاسترجاع وترسيخ الكاتبات النساء من الحقبة الرومانسية أو لتفحُّص الأشكال الواعية واللا شعورية للهوية النسوية المعروضة من خلال الكُتّاب الذكور، فإن من المحتمل أن يشتمل التدقيق المركَّز على تمثيلات للطبيعة الجسدية للنساء وللخصائص النفسية المميزة للتجربة الجندرية، ووضعية الخطاب، وللاتكالية الاجتماعية أو الاقتصادية. ويتعلق السؤال المحوري بالسبل التي يتوطد بها الواقع النسوي الحصري في علاقته بالهوية الإنسانية على يد كاتبٍ ما، وخاصة عندما يكون هناك إثبات راسخ عن ظلم ناتج عن منظومة من الفكر والسلوك البطريركيين، كما تشير إليه دراسات اضطلع بها م. جوكوبوس (M. Jacobus) وم. ليفينسون (M. Levinson) وب. جونسون (B. Johnson) وأ. أوسترايكر (A. Ostriker). وبذلك، لا بدّ أن يكون الجهد المهم للحركة النسوية متمثلاً في تفكيك النظام المسيطر للقيم الذكورية ما من شأنه أن يخلق محاجَّة حادة متطاولة مع علماء الرومانسية التقليديين.

وعلى نحو مماثل، تقوم مدرستا الماركسية والتاريخانية الجديدة بتفحُّص دقيق للظروف المميزة الثقافية والاقتصادية والقانونية والسياسية والدينية والاجتماعية المحيطة بكاتب ما، وهي الظروف التي تصبح تجليات مركوزة في بنية الأدب الإبداعي، بوعي من الكاتب أو بدون وعي منه. فبالنسبة للماركسيين، بالطبع، يمكن لنصّ قوي أن يصبح تعبيراً عن الصراع الفردي والطبقي المبني على الانتقادات اللاذعة لمواقف الجور والاستغلال، وبينما يفضل باحثوا التاريخانية الجديدة تجنُّب الالتزام بأي انحياز أيديولوجي معين، إلا أنهم يبنون عملهم أيضاً على أساس من المؤشرات التاريخية الدقيقة التي يمكن أن تتخلل وتحدّد المعنى الأدبي. ويطبق كلٌّ من ت. بينيت (T. Bennett) وت. كلارك (T. Clark) وأ. لوي (A. Lui) وج. ماكغان (J. McGann) طرائق في التحليل أدت بشكل إيجابي إلى إغناء وتعقيد فهمنا النظري للقاعدة المادية التي تكمن في أساس الشعر الرومانسي.

وتميل توجهات أخرى في التحليل الأدبي، مثل التحليل النفسي والنقد القائم على استجابة القارئ، إلى التشديد على النظر الدقيق في الإشارات (Signs)، والاستعارات والرموز في اللغة التي تظهر شعورياً في شكل مادة سردية والتي يمكن أن تتماثل مع تصميم المؤلّف. ولا بدّ أن يشجعنا سلوك المؤلّف في التعامل مع الكلمات على النظر التخميني في البواعث على الكتابة (بواعث المؤلّف)، وفي النصّ (بواعث شخوص الرواية)، وفي ما يجاوز النصّ (بواعث القارئ)، فيما يجري التدقيق في الطبقات المقصدية المتراكبة. وهنا يكون كلّ نصّ من النصوص وكل قراءة من القراءات تحضيرات ملحوظة لنصّ آخر ولقراءة أخرى. وكما يحدث في العقل بذاته، فإن المسؤولية النصية تبقى في عملية مستمرة،

ويبقى ثالوث الكاتب - النصّ - القارئ برمته مسؤولاً عن اكتشاف الاستراتيجيات المختلفة والملامح المميزة المتعلّقة بالإدراك الإنساني. وقد فتح منظّرون تتراوح مواقعهم من غ. باشلار (G. Bachelard) وج. لاكان إلى د. بلايخ (D. Bleich) وس. فيش (S. Fish) وج. تومبكينز (J. Tompkins) سبلاً للتفكير تتعلّق بالرومانسية سلكها نقاد من مثل م. كوك (M. Cooke) وس. كوران (S. Curran) وف. فيرغوسون (F. Ferguson) وك. جونستون (K. Johnston) وس. ولفسون (S. Wolfson).

وهناك ميدان لم يُستنفد بعد، مع أنه، بوضوح، وبشكل متكرر، محل اعتراف من الشعراء الرومانسيين ودارسيهم، وهو الميدان النظري الذي يمكن تسميته "العالم الخيالي للذات المتخيلة"، وهي مساحة من "الحقيقة" (ليست المطلقة، ولكنها على الأقل وجودية) التي يمكن إقامتها بالنسبة للكاتب، والنصّ، والقارئ، والتي تحتل بدون تحفظات موقعاً مركزياً في التصوّر المفهومي الأدبي. إن مثل هذا البحث لا يتعلق بنظريات الخيال التقليدية بقدر ما يتعلق بالعمليات الإشكالية، وحتّى الشاذة ظاهرياً التي تتعامل مع الواقع الفعلي للتخيل. إن التخيل، بما هو عمل ذهني في الكتابة والقراءة، يكشف ما هو "حقيقي" كما هو مؤسَّس في عواطفنا وأفكارنا وتجاربنا مع الظواهر الواقعية للعالم، وبخاصة الظواهر الأدبية، وهي التي تخص أغراضنا في البحث الحالي. ويصبح التخيل هو مساحة اللعب الجاد للعقل الباحث والنقدي والمبدع الذي يرفض مجرد تحويل العملية إلى مُنتَج، الصيرورة إلى الكينونة؛ وبدلاً من ذلك، يستمرّ الصراع من أجل - وليس على - القوة التخيلية إلى ما لا نهاية، ودوماً نجد صياغته النهائية تغايظنا بالتحويم أمامنا وليس وراءنا.

وكما لوحظ سابقاً، كان الشعراء الرومانسيون ذاتهم تشغلهم على ما هو واضح مثل هذه القضايا الموائمة لعملية تركيب الشيء الجمالي وعملية تلقيه واستقباله. إلا أن ما يمكن اعتباره شيئاً فريداً، وإن كان متوقعاً إلى حدّ ما، في ما يخص المنظورات الأخيرة للرومانسية هي الفكرة القائلة بأنّ الموروث التاريخي من الأدب والفلسفة يشكل منهجاً يحاول أن يكون "صحيحاً" في ما يخص موضوعه بينما هو، في الوقت ذاته، يقوض ويراجع أفكاره المسبقة: فإذا رأينا أن الشعراء الرومانسيين كانوا "مُصيبين" في التنبؤ شاعرياً بما يقارب الظرف والمزاج الحديثين، فنكون نحن أيضاً "مخطئين" في تفكيرنا الدائري بأنّه لا حاجة لمزيد من النزاع الجمالي أو الفكري منهم أو منا. فأعمالهم تقف "دعوة [دائمة] إلى الترحُّل"، على حدّ قول غاستون باشلار.

ينبغي أن لا ننظر إلى "الرومانسية" على أنها مفهوم يتحدد بشكل ثابت دائم، بل على أنها ظاهرة متحركة متطورة يمكن اختبارها دائماً بالتجربة الشخصية. إن الطريقة التي نفسّر ونفهم بها شعراء مثل بلايك ووردزوورث وكوليريدج وبايرون وشيلي وكيتس وسائر الكتاب الرومانسسين تعتمد كليةً على إدراكنا التاريخي الفريد للعالم وللذات. والأهم من ذلك هو أن مشاركتنا البديلة في العوالم الخيالية لهؤلاء الشعراء، مدعومةً بالنظريات التي ابتُكرت وطبقت عليها، هذه المشاركة قد تقربنا إلى العملية الحركية (الديناميكية) التي بها نصل إلى فهم أفضل لحساسيتنا نحن "الرومانسية" بالترابط مع واقعها الحاضر. وربما كان ديموغورغون (Demogorgon) شخصية إله في مسرحية شيلي "بروميثيوس مُحَرَّراً"[46] (Prometheus Unbound) - إلا أن مثل هذه التوكيدات الإلهية والرومانسية ينبغي أن لا تصرفنا عن ملاحقة الحقيقة بتواضع.

---

(46) مصيباً - "الحقيقة العميقة لا صورة لها" (المترجم).

قراءات:

Abrams, M. H. 1971: *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romatic Literature.*

Bloom, Harold, de Man, Paul, Derrida, Jacques, Hartman, Geoffrey, and Miller, J. Hillis 1979: *Deconstruction and Criticism.*

Chase, Cynthia 1986: *Decomposing Figures: Rhetorical Readings in the Romantic Tradition.*

De Man, Paul 1976 (1984): *The Rhetoric of Romanticism.*

Ferguson, Frances 1992: "Romantic Studies".

Jacobus, Mary 1990: *Romanticism, Writing, and Sexual Difference: Essays on the Prelude.*

Johnston, Kenneth R., et al. 1990:*Romantic Revolutions: Criticism and Theory.*

Manning, Peter J. 1990: *Reading Romantics: Texts and Contexts.*

McGann, Jerome J. 1983: *The Romantic Ideology.*

Mellor, Anne K., ed. 1988: *Romanticism and Feminism.*

Rajan, Tillotama 1990: *The Supplement of Reading: Figures of Understanding in Romantic Theory and Practice.*

Simpson, David 1979: *Irony and Authority in Romantic Poetry.*

Wolfson, Susan 1986: *The Questioning Presence: Words Worth, Keats, and the Interrogative Mode in Romantic Poetry.*

ريتشارد، رورتي (Rorty, Richard)

ريتشارد رورتي (1931-) فيلسوف أميركي تدرّب في الفلسفة التحليلية، ومارسها (حيث أحرز احتراماً جيداً لعمله في فلسفة العقل واللغة)، ثمّ صار مهماً للنظرية النقدية عبر رفضه ذلك التعليم التقليدي، واعتنق النموذجية العلمية الجديدة التي تتلاقى مع النظرية القارية المعاصرة في مسائل رئيسيّة عديدة. ومن بين أهم هذه المسائل، نذكر الضدية الجوهرية والضدية التأسيسية وتاريخية الفكر الإنساني، وخلق "الصدق"، وبُعْد التجربة اللغوية الهيرمينوطيقية التي لا يمكن تجنّبها. وقد ضمّ رورتي هذه الأفكار الرئيسيّة الجذرية مع دفاعٍ عن الليبرالية البورجوازية.

ريتشارد شوسترمان (Richard Shusterman)

روزِنْ، تشارلز (Rosen, Charles) (1927-)

أميركي عازف بيانو في الحفلات الموسيقية، وعالم موسيقى، ناقد ومؤرخ ثقافي. وقد حوّل جمع روزن لمواهب ذلك الجمع الفريد من نوعه إلى مضرب مثل في الدراسات الحديثة الرابطة بين فروع المعرفة ودوائرها. وكتاباته عن الموسيقى كانت كتابات مؤرخ فاهم للتأليف وللأداء بوصفهما أعمالاً اجتماعية ومعرفة عازف للمعنى الموسيقي وهو ينشأ، يتطوَّر ويتبلور عبر الزمن.

وُلِدَ روزِن في مدينة نيويورك ودرس في Julliard School of Music حتّى الحادية عشرة من عمره. بعد ذلك، كان معلموه البيانو هم: موريتز روزنتال (Moriz

(Rosenthal) وزوجته وهادويغ كانر روزنتال (Hadwig Kanner Rosenthal). وفي عام 1951، أنجز ظهوره الأوّل الموسيقي في مدينة نيويورك، ونال درجة الدكتوراه من جامعة برنستون (Princeton) على أطروحته التي كانت حول الفنّ المسرحي (الدراما) الفرنسي في القرن الثامن عشر. وأسطواناته العديدة تشمل مجموعة تبدأ من باخ (Bach) وهايدن (Haydn) إلى بوليز (Boulez) وإليوت كارتر (Elliot Carter) بما فيها شروح لامعة للألحان الموسيقية الستة الأخيرة لبيتهوفن (Beethoven) (1972) **ومتنوّعات ديابيلي** (*Diabelli Variations*) (1977). وشملت كتاباته *The Classical Style* (1971)، *Schoenberg* (1976)، *Sonata Forms*(1980)، *Romanticism and Realism* (1984)، *The Romantic Generation* (1995)، وتوجد أيضاً مجموعة كبيرة من الكتابات الخاصة بالمناسبات، لم تجمع بعد، تشمل برامج كثيرة وملاحظات جانبية وسلسلة رائعة من المقالات، غالباً ما كانت تكتب لـ *New York Review of Books* دارت حول عددٍ متنوّع من المواضيع الثقافية.

لقد اتصف نقد روزن الموسيقي بحسّ دقيق بالفنّ المسرحي (الدراما)، على جميع مستويات النقاش والتحليل. وسواء أكان يبحث في الأحوال الاجتماعية التي توحَّد فيها شكل اللحن الموسيقي المعروف على آلة واحدة، في أواخر القرن الثامن عشر، الصدام بين الأساليب المختلفة في داخل الثقافة الموسيقية "الرومانطيقية"، أو إنشاء التوتّر وإزالته أثناء حركة سيمفونية مفردة، فإن انتباهه كان دائماً موجهاً إلى موضعة الأحداث الرئيسيّة وتوقيتها في عمليات التطوّر المعقّدة. فكتاب **الأسلوب الكلاسيكي** (***The Classical Style***) تحفة، ففيه تمَّ جمع الملاحظة النصّية الدقيقة مع النقد التأملي الجسور، والحقّ، أن خيال روزن المسرحي هو الذي ربط ما بين ذلكما العنصرين. فعلى سبيل المثال، الإجراءات السيمفونية عند هايدن (Hyden) وموزارت (Mozart) مع مقارباتها المختلفة جرت مقابلتها مع المؤامرة والحلّ:

فمن ناحية، كانت تقنية هايدن التوسعية في الخلاصة أقل مصقولية من تقنية موزارت، لأنها تألفت من عودة زمنية دورية إلى الموضوع الأوّل الذي لم يتغيّر، بوصفه نقطة انطلاق لتطوّرات شبه متسلسلة، في حين كان قادراً على توسيع العبارة، أو العنصر المفرد للشكل الأوسع، كما وسَّع الكلّ. غير أن هذا التمييز لا يمكن جعله عيباً أو توبيخاً لهايدن، لأنه، وعن عمد، اختصر عبارات العرض استعداداً لتوسيع كبير للنصف الثاني للحركة: الخلاصة بدت مؤلّفة من قطع صغيرة منفصلة من العرض، مثل الموازييك (الزخرفة)، لكن الروح التي جمعت القطع لها مفهومٍ ديناميكي قويّ للإيقاع الكلي الضابط حتّى إنّ موزارت قلّما يستطيع أن يحصل عليه خارج المسرحية الموسيقية (الأوبرا)" (Rosen, 1971, pp. 160-161). وقد شوهد بيتهوفن في أعماله الأخيرة المتعلّقة بلوحة المفاتيح يقوم بعودة ذات مفارقة تاريخية، إلى أشكال قليلة "باروكية"[47] (Baroque) ومتغيرة لكي يحلّ التوتّرات التي هو نفسه كان قد أدخلها في النقاش حول الألحان الموسيقية الملعوبة على آلة موسيقية واحدة.

وقد عُرضت سيرة حياة سكونبرغ (Schoenberg) الأخيرة كنزاع بين المذهب التسلسلي (Serialism) نفسه وبَنى الألحان التي ما تزال لأزمة لتنظيم أوقات طويلة خاصة بالموسيقى: محاولة خلق "ألحان" مضادّة لبذرة المذهب التسلسلي أحيت التوتّر اللازم الذي

(47) باروك (Baroque) أسلوب فني ساد في القرن السابع عشر. وهو يتميّز بدقة الزخرفة وغرابتها وباصطناع الأشكال المنحرفة والملتوية في فن العمارة. وبصورة عامة، يعني الباروك كلّ ما هو مزخرف بشكل مفرط وغريب (المترجم).

خرج عن "النغميّة" (Rosen, 1976, p. 111). ويمكن ملاحظة النقد الموسيقي عند روزن في التوجّه غير المنزعج الذي به كتب عن المحتوى العاطفي للمسرحيات المنشورة: الحزن الذي وجد تعبيره في الأنواع الخمسة والعشرين لغولدبيرغ (Goldberg) عند باخ، والرعب في خماسيّة G الثانوية عند موزارت والسيمفونية الثانوية G الأخيرة، أو القلق ذي الهواجس في إيروارتونغ (Erwartung) عند سكونبرغ، كلّ ذلك تمّ وصفه بصدق وبلاغة نادرين.

والذي جعل مقاربة روزن مفيدة للدراسات الثقافية الحديثة تمثّل في القوة التي أدخل بها المقارنة بين الأعمال، الأساليب، الحقب الزمنية والأشكال الفنية - في النقاشات. فهو لم يكتف بإزاحته الجميلة الرشيقة لمارفيل (Marvell) وباوسن (Pousin)، في نقاشه لمذهب البساطة (Pastoralism) عند هايدن، أو لِ ماريفو (Marivaux) وغولدوني (Goldoni) في وصف موزارت بالروائي، بل قدّم، أيضاً، طرقاً جديدة بها يمكن لأشكال فنية مختلفة أن تصير مفهومةً، وأحدها من الآخر. ففي كتابة روزن، تبدو اللغة التقنية الخاصة بالتحليل الموسيقي معزّزةً بلغةٍ أخرى، أعم، لكنّها دقيقة ومضبوطة، فيها تصير لتعقيدات الديناميكية والزمنية للأعمال الفنية واضحة. فهو كتب عن الصعوبات، والتوتّرات والمفارقات التي يتعارك معها الفنانون، بغض النظر عن وسطهم المختار، وعن نظرات المقارنة الجديدة التي ظهرت بعدما اعترف بتلك الأرضيّة المشتركة. وبالنسبة إلى الكتابة عن الواجب الدرامي في الفنّ، يبدو روزن نفسه دراماتيكياً ذا أفكار فنية.

قراءات:

Rosen, C. 1971: *The Classical Style: Haydn, Mozart, Beethoven.*

----- 1976: *Schoenberg.*

----- 1980: *Sonata Forms.*

----- and Zerner, H. 1984: *Romanticism and Realism: The Mythology of Nineteenth - Century Art.*

----- 1995: *The Romantic Generation.*

مالكولم بوي (Malcolm Bowie)

روزنبرغ، هارولد (Rosenberg, Harold) (1906–1978)

ناقد فني أميركي. ومع أنه برز من الوسط ذاته تحديداً الذي أتى منه كليمنت غرينبرغ، أخذ روزنبرغ بالأحرى مقاربة شعرية أكثر منها أكاديمية في وصفه للانطباعية المجردة - فهو أشبه بتوماس غاينز بوروه على صعيد النقد الفني من شبهة بالسير جوشوا رينولدز. ركزت نظرته إلى فن كلّ من أشيل غوركي، وجاكسون بولوك، وبارنت نيومن، على سبيل المثال، الانتباه على فعل صناعته عوضاً عن تركيزها على الناتج السطحي، واجداً في شغلهم قطيعة على صعيد التقليد الجديد وصحوة على صعيد الوعي بالذات.

انظر كذلك طليعي.

جيرالد إيغر (Gerald Eager)

Rosenberg, Harold 1959: *The Tradition of the New.*

------- 1964 (1966): *The Anxious Object: Art Today and its Audience.*

------ 1962: *Ashile Gorky: The Man, the Times, the Idea.*

روزّاك، ثيودور (Roszak, Theodore) (1933 -)

كاتب أميركي. اشتهر بكتابه بعنوان **صناعة الثورة المضادة** (1969)، وهو عمل

يربط ما بين التقليد النقدي الأميركي الخاص بالسكان الأصليين (كما يتمثل من خلال بول غودمان) مع أفكار مستقاة من اليسار الأوروبي الجديد بغية خلق فلسفة مستوحاة من الرومانسية ومضادة للعلم. ولقد استمر في كتبه ومقالاته اللاحقة في تطوير هذا النقد للتكنولوجيا، وأسلوب العقل العلمي الذي يعتبره مسؤولاً عن الخاصية اللا إنسانية التي تحمل إمكانية تدمير المجتمعات الحديثة.

انظر كذلك، ثورة مضادة؛ غودمان، بول.

كولن كامبل (Colin Campbell)

قراءات:

Roszak, T. 1968 (1971): *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and its Youthful Opposition.*

------ 1972: *Where the Wasteland Ends: Politics and Transcendence in Postindustrial Society.*

روسو، جان – جاك (Rousseau, Jean-Jacques) (1712 – 1778)

كاتب فرنسي. متعدد المجالات قدم إسهامات هامة في السيرة الذاتية، نظرية التربية، الرواية، والفلسفة السياسية. تتضمن أكثر كتاباته أهمية ما يلي: **خطاب في العلوم والفنون** (1750)، **خطاب في أصل اللامساواة** (1955)، **جولي أو آلهة الشمس الجديدة** (1761)، **أميل** (1762)، **العقد الاجتماعي** (1762)، **الاعترافات** (1781–1788)، **أحلام يقظة متنزه وحيد** (1782). كانت فكرة روسو حول اللغة – وخصوصاً العلاقات ما بين الكلام والكتابة – ذات أهمية كبرى لكلّ من ليفي – ستراوس وجاك دريدا الذي يشكل كتابه بعنوان **في علم القواعد** (1967) في جزء منه تاريخ "عصر روسو". كانت معرفة جان ستاروبينسكي العلمية بروسو ذات تأثير استثنائي في إعادة تقديرات فكر روسو الحديثة.

مايكل باين (Michael Payne)

قراءات:

Starobinski, Jean (1988): *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction.*

الشكلانية الروسية (Russian Formalism)

هي اتجاه في النقد الأدبي ظهر في روسيا خلال الثلث الأوّل من القرن العشرين. وقد تميزت عن الاتجاهات النقدية السابقة بأنها جعلت تحليل النصّ الأدبي مركز أبحاثها النقدية وشددت على الأهمية الفائقة للشكل وجهدت في اكتشاف القوانين الكامنة للغة والأدب. تاريخياً، تطورت الشكلانية الروسية عبر مرحلتين: المرحلة الابتدائية هي مرحلة العصف والشدة (Sturm und Drang) من أواسط العقد الثاني إلى أواسط العقد الثالث، والمرحلة الكلاسيكية في النصف الثاني من عشرينيات القرن العشرين.

نشأت الشكلانية الروسية من ممارسات رابطة "أوبوياز" (OPOYAZ) (رابطة دراسات اللغة الشعرية) في مدينة سان بطرسبرغ، وكانت على ارتباط وثيق بحركة المستقبلية الروسية. وكأن من بين عناصر رابطة أوبوياز كلّ من ف. شكلوفسكي (V. Shklovsky) وب. إيخنباوم (B. Eikhenbaum) وأ. بريك (O. Brik) وآخرون. وكان من بين المقربين للرابطة كلّ من يو. تينيانوف (Yu. Tynyanov) وب. توماشيفسكي (B. Tomashevsky) وف. فينوغرادوف (V. Vinogradov) وس. بيرنشتاين (S. Bernstein). وقد أتى انبعاث الشكلانية الروسية ردّة فعل على انطباعية النقد الرمزي والانتقائية الأكاديمية التي ميَّزت

الحركات الأدبية السابقة. وكانت لقاءات أعضاء أوبوياز ومناقشاتهم بدأت في الفترة التي سبقت حرب الأعوام 1914-1918 مباشرة. وقد نُشرت الأبحاث التي نتجت عن هذه المناقشات بين الأعوام 1916-1919 في ثلاثة مجلدات صغيرة تحت عنوان **مجموعات من المقالات حول نظرية اللغة الشعرية** (*Collections of Articles on the Theory of Poetic Language*). وقد أصبحت هذه المجموعة التي يمكن اعتبارها منشأ الكثير من الأفكار الشكلانية (أو أنها اشتملت على منشأ الكثير من الأفكار الشكلانية في المستقبل)، أصبحت نقطة تحوّل في تطور النقد الأدبي ليس في روسيا فحسب بل أيضاً في أوروبا وأميركا من حيث إنّ الباحثين المشاركين فيها التفتوا بالعناية إلى دراسة الأدب بما هو بنية كامنة بدلاً من كونه تمثيلاً لواقع تاريخي.

وكان عناصر أوبوياز، في تطويرهم لنظراتهم النقدية، متأثرين بنظريات اللغة والأدب والثقافة المطروحة في كتب الباحثين الروس أ. بوتيبنيا (A. Potebnya) وأ. فيسيلوفسكي (A. Veselevosky). ومن فيسيلوفسكي، مؤسس قواعد فنون الشعر التاريخية، استعار الشكلانيين فكرة استقلالية موضوع البحث الأدبي عن العناصر الخارجية: الدين والفلسفة والأخلاق... إلخ. وكان تأثير أ. بوتيبنيا، حامل لواء قواعد فنون الشعر اللغوية، أكثر وضوحاً. وقد أمّنت الحركة المستقبلية الروسية، بأفكارها عن مفهوم "الكلمة المكتفية بذاتها" وعن لغة الكلمة المخترعة (Beyonsense) "ما وراء الفهم"، أمّنت التربة الخصبة للأبحاث الشكلانية المبدئية. وكان الشكلانيون، في أعمالهم الأولى، مثل مقالة شكلوفسكي "الفنُ أداةً" ومقالة إيخنباوم "كيف صُنع معطف غوغول" (كيف كتبت أقصوصة المعطف (Overcoat) لغوغول"، يرفضون مناهج المدارس النقدية الثقافية - التاريخية والنفسية والسوسيولوجية وشرعوا في مقاربة العمل الأدبي بوصفه منظومة من الأدوات: إن العمل الفني هو مجموع من الأدوات الأدبية، وما الأداة إلا موضوع للدراسة الأدبية، ليس للعمل الفني أية صلات لا بشخصية مبدعة ولا بحياته والعقيدة التي أُبدع فيها العمل؛ إن تطور الأدب يُعتبر ناجزاً بـ: "أتمتة" الأدوات (جعلها أوتوماتيكية/ آلية) وبـ "التغريب" (Estrangement) وبحسب شكلوفسكي، فإن مهمة الفنان تتكوّن من تدمير الأشكال الشعرية القديمة المؤتمتة عن طريق عزل المواضيع الأدبية عن سياقها المعتاد.

إن الشكل الجديد الذي يبدعه فنانٌ ما، يزيح أشياء الحياة اليومية (byt بحسب عبارة شكلوفسكي) من سياقاتها المعتادة ويجعلها "غريبة"، وبهذا يُجبر القراء على التفاعل معها وكأنهم يرونها للمرة الأولى في حياتهم (مدمِّراً تلقائية إحساساتهم بما يمكنهم من مشاهدة الشيء وليس مجرد التعرف عليه).

وهناك إسهام مهم آخر قدمه الشكلانيون في مجال القواعد الأدبية تمثل في مناقشتهم لبُنية الحبكة الأدبية، حيث ميَّزوا عنصرين مكونين: (القصة) (Fabula) و(الحبكة بذاتها) (Snizhet). ومن مصطلح "القصة" فهم الشكلانيون مجموع الأحداث والمواضيع الأدبية المتكررة مرتَّبةً بحسب ترتيبها الزمني (كما تحصل في الواقع) وأيضاً، وكما أكد توماشيفسكي، بحسب سببيتها المنطقية. أما "الحبكة" فقد كان يُنظر إليها على أنها مجموع الأحداث والمواضيع المتكررة ذاتها بحسب ترتيبها في النصّ الأدبي. وبهذا، كانت "الحبكة" إطلاقاً للأحداث من إسار المجاورة الزمنية والاعتماد على السببية وإعادة توزيعها غائياً في العمل الأدبي. وهكذا كانت "القصة" مساويةً للمادة وكانت تقدّم للفنان ذريعة للبُنية الحبكية ليس إلا، أي أنها كانت عملية لا تتحكّم بها الأسباب الخارجية، بل الأسباب الداخلية الشكلية.

وقد اتّخذت الشكلانية الروسية شكلها

الكلاسيكي المعروف في أواسط العشرينيات عندما جرى حلّ أوبوياز (في 1923) واندمج عناصرها بـ: "دائرة موسكو اللغوية" التي كان يقودها غريغوري فينوكور (Grigory Vinokur) ورومان جاكوبسون (Roman Jakobson). وفي ذلك الوقت، جرى التأسيس الرسمي لـ "المدرسة الشكلية" أو "المنهجية الشكلية" في النقد الأدبي (التي أعطت هويتها للتوجّه برمته على أساس المجلة ما بعد المستقبلية LEF) التي كانت الذراع الرائد للمفهوم البنائي في الفنّ السوفياتي.

وكان حجر الزاوية في النظرية الشكلانية الروسية يتمثل في محاولة التغلب على ثنائية الشكل والمضمون، وهذا ما حاولوا إنجازه عبر تطوير الفكرة القائلة بأنّ الشكل هو التعبير الوحيد عن الخصوصية الفنية وباعتبار "المضمون" شيئاً لا ينتمي إلى الفنّ. إذ حدَّد عناصر المنتمون للشكلانية الروسية مفهوم الشكل أساساً بـ "اللغة الشعرية" التي كانت، برأيهم، تمتلك القوانين "الكامنة" للتطوير وكانت مستقلة عن "الصفوف" اللاأدبية الأخرى. وكانت المدرسة الشكلية، انطلاقاً من مفهوم كنتي (Kantian) عن الجمال (اكتسبوه من النقد المرفوض لأحد النقاد الرمزيين، أ. بيلي (A. Bely)، كانت تعتبر أن تصوير الواقع، بمشاكله وأفكاره ما ليس من مهمات الفنّ). فالفنان يخلق أشكالاً تبث بذاتها التجارب العاطفية للفنان. وكان التعبير الأهم الذي أطلقه الشكلانيون الروس في الدراسات الأدبية هو سعيهم لتحويل التركيز إلى دراسة اللغة الشعرية كما هي: التفاعل بين الأشكال الكلامية، الصور المجازية، الأصوات، التراكيب النحوية... إلخ. وكان يُنظر إلى الصورة الفنية على أنها مجرد "أداة في اللغة الشعرية". وبدت عملية التأليف نسقاً معيناً في ترتيب المقاطع السردية، وجرى رسم خطّ موازاة بين أدوات البناء الحبكي وعناصر النحو الشعري (حالات التكرار، حالات الموازاة... إلخ). وقد أفرزت دراسة الأدب باستخدام منهجيات إحصائية، لغوية "دقيقة" نتائج بارزة وأتاحت البحث في قضايا لم يجر البحث فيها سابقاً: الأشكال الأسلوبية للكلام واللغة (فينوغرادوف)؛ القافية والبحر الشعري وتركيبة البيت الشعري (زيرموندسكي (Zhirmundsky)؛ العلاقة بين التركيبة الدلالية والتركيبة النظمية (تينيانوف)؛ النحو والتنغيم (توماشيفسكي)؛ التنغيمات اللغوية للمستقبليين (فينوكور)؛ القصة والحبكة (ف. شكلوفسكي)؛ التوصيف المنهجي لحكايات الجن، ف. بروب (V. Propp) مبادئ الدراسات الصوتية الفونولوجية للنظم والدلالة الأسلوبية (جاكوبسون).

وفي أواخر العشرينيات، طوَّر الشكلانيون مفهوماتهم السابقة عن العمل الأدبي. وكان التطور الأهم في هذا المجال مقالة تينيانوف وجاكوبسون "إشكالات في دراسات الأدب واللغة" في 1928. فقد استبدل تينيانوف الفكرة الشكلانية السابقة عن العمل الأدبي بوصفه مجموعاً من الأدوات بالفكرة القائلة بأنّه منظومة وشرع في النظر إلى الأدب بكليته. ولم تعُد عناصر العمل الأدبي تُجمع جمعاً بل أصبحت تترابط مع بعضها البعض. وأخذوا ينظرون إلى الأدوات ليس على نحو منفصل بل من خلال علاقة ديناميكية حركية في ما بينها والنظام الأدبي برمته. وكان كلّ عمل أدبي يُعتبر نظاماً أصغرياً يتواجد عنصراً متحركاً في نظام الأنظمة الثقافي الأسمى. وكانت الخطوة التالية النظر في النظام الأدبي الداخلي في سياق الحياة الأدبية، أي في بيئة اجتماعية ملموسة، كانت، هي بدورها منهجية التنظيم. ودُعيت منهجية الشكلانيين الروس باسم "الفنّ الشعري الوظيفي" (Functional Poetics).

في أواخر العشرينيات، أدخل تينيانوف وبروب فكرة الوظيفة الأدبية وهي كانت تعني أن العناصر الأدبية ذاتها خلال الحقب الأدبية المختلفة كان لها الأهمية ذاتها. وقد قادت مناقشة هذه القضايا لاحقاً إلى علم

السيمياء (دلالة الرموز). وقد أوجد التطور الإضافي للشكلانية الروسية فهماً أوسع للشكل والمضمون في وحدتهما، وخاصة في أعمال باختين مثل م. باختين (M. Bakhtin) ور. جاكوبسون، إضافة إلى دراسات مدرسة تارتو (Tartu) بقيادة يو. لوتمان (Yu. Lotman)، التي كانت تحاول توسيع الفنّ الشعري الوظيفي بتضمين منهجيتهم التحليلية الروابطَ بين النصّ الفني وتاريخ الأدب والطبقة والثقافة الوطنية... إلخ.

وفي أواخر العام 1928، تعرضت الشكلانية للهجوم من قبل مدرسة الواقعية الاشتراكية المنبعثة حديثاً، والتي كانت تطالب بأنّ يكون الأدب أداة بيد الحزب الشيوعي لنشر العقيدة الاشتراكية وكانت ترى في إصرار الشكلانيين على استقلالية الأدب مصدر خطر وتهديد. فقد كانت المقاربة الشكلانية مناوئة للمبادئ الماركسية – اللينينية في النقد الأدبي، وهي المبادئ التي أضحت الأساس لنظرة الواقعية الاشتراكية (الطريقة الوحيدة المقبولة للفنون في النظام السوفياتي). وتعرض الأفراد من عناصر المدرسة الشكلية للإكراه للاعتراف بأخطائهم وشجبها: وشكلت الإدانة العلنية من قبل شكلوفسكي للمبادئ الشكلانية في 1930 إعلاناً رسمياً بوفاة الحركة الشكلانية.

إلا أن الشكلانية، بعد حظرها في بلدها الأم، استمرت على قيد الحياة في حركات غربية، مثل النقد الجديد الأنجلو – أميركي. وتحققت الدعاوي الشكلانية باستقلالية الدراسة الأدبية وبالإصرار على الخصوصية المنهجية للمقاربة فوق الأدبية على نحو مكتمل في المدرسة البنيوية وفي علم السيمياء في النصف الثاني من القرن العشرين.

انظر أيضاً المداخل:;Foregrounding
Formalism; Jakobson; Shklovshy; System; Tynyanov.

قراءات:

Bakhtin, M. M., and Medvedev, P. N. 1978: *The Formal Method in Literary Scholarship: A Critical Introduction to Sociologist Poetics.*

Erlich, Victor 1965 (1981): *Russian Formalism: History Doctrine.*

Gorman, David 1992: *A Bibliography of Russian Formalism in English.*

Jackson, R., and Ruby, S. eds 1985: *Russian Formalism: A Retrospective Glance.*

Jameson, Frederick 1972: *The Prison House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism.*

Pomorska, Krystyna 1968: *Russian Formalist Theory and Its Poetic Ambiance.*

Stacy, R. H. 1974: *Russian Literary Criticism: A Short History.*

Steiner, Peter 1984: *Russian Formalism: A Metapoetics.*

Thompson, E. M. 1971: *Russian Formalism: A Metapoetics.*

Thompson, E. M. 1971: *Russian Formalism and AngloAmerican Criticism: A Comparative Study.*

S

سعيد، إدوارد وليام (Said, Edward William) (1935-2003)

هو منظّر أدبي وثقافي. ولد إدوارد سعيد في القدس - فلسطين، وتلقى دروسه في القدس، والقاهرة، وماساشوستس، وأصبح منذ العام 1963 أستاذاً للغة الإنجليزية والأدب المقارن في جامعة كولومبيا.

منذ كتابه الأوّل بعنوان **جوزف كونراد ورواية السيرة الذاتية** (*Joseph Conrad and The Fiction of Autobiography*) (1966) اشتمل تفكيره على ثلاثة التزامات كبرى: **أولاً**، القيام بمفصلة الموقف الثقافي للمفكر والناقد ومهمته. حيث وفرت صياغات سعيد في هذا المجال، المتؤثرة بفكر فوكو، زخماً حاسماً **للتاريخانية الجديدة** في الثمانينيّات، وهو ما شكل إلى حدّ ما ردّ فعل ضدّ نزعة أتباع **البنيوية وما بعد البنيوية** الأميركان إلى عزل الأدب عن سياقاته المتنوعة، أو إلى اختزال هذه السياقات إلى "نصية" عشوائية غير متمايزة. تمثل اهتمام سعيد الثاني في فحص **الخطابات** الغربية حول الشرق عموماً والإسلام على وجه الخصوص. وحدد منشأه الأصلي المحور الثالث المتمثل في التزام سياسي مباشر: الإضاءة على النضال الفلسطيني من أجل العودة. يرى فيه البعض نموذجاً للعالم الملتزم سياسياً، بينما يرى آخرون أن مشروعه يفتقر إلى التماسك. وبدلاً من اتّباع نمط زمني صارم، سيقوم هذا العرض لأعمال سعيد باتّباع المحاور الثلاثة المبينة أعلاه.

يُكيِّفُ سعيد في **البدايات** (*Beginings*) (1975) استبصارات مأخوذة من عمل الفيلسوف الإيطالي جيامباتيستا فيكو (Giambatista Vico) بعنوان **العلم الجديد** (1944) كي يميز ما بين "الأصل" بما هو إلهي، وأسطوري ومفضل، وبين "البداية" ذات الطابع العلماني المنتج إنسانياً. يتمتع "الأصل"، كما هو الحال في الفكر الكلاسيكي، والكلاسيكي الجديد، بصدارة خطية (تسلسلية)، وهيمنة سلالية وزمنية، مسيطراً بذلك مركزياً على ما يشتق منه. وعلى العكس من ذلك تشجع البداية، وخصوصاً كما تتجسد في جلّ الفكر الحديث، نظم التشتت، والتجاور، والتكامل (1975, p. 12, 373). يعرف سعيد البداية على أنها منهجه الخاص،

وبمثابة الخطوة الأولى في الإنتاج القصدي للمعنى، وبمثابة إنتاج المختلف عن التقاليد الموجودة مسبقاً. ولكي تتضمن البداية هكذا نشاط تخريبي يتعين أن تهتدي بمنطق تمهيدي يجيز النصوص اللاحقة منطق يجعل هذه النصوص ممكنة ويضع الحدود لما هو مقبول (1975, pp. 32-34).

يجادل سعيد، مستنداً إلى استبصارات كلّ من فيكو، **فاليري، ونيتشه، وسوسور، وليفي ستراوس، وهوسرل، وفوكو،** بأنّ الرواية تمثل الشكل الأكبر "للبداية" في الثقافة الأدبية الغربية. تجسد البداية، في الأدب ما بعد الحداثي، جهداً لإنجاز معرفة وفن باستخدام لغة "تجاوزية بشكل عنيف".

تكمن إشكاليات اللغة في قلب "البدايات". ويرفض سعيد، ملتقياً بذلك مع كلّ من **دريدا**، وفوكو، ودولوز، فكرة ليفي - ستراوس القائلة بأنّ اللغة لها "مركز": إذ يتم إنتاج المعنى، بالأحرى، ضمن بنية سلطة سياسية وثقافية. تضع بعض أشكال الكتابة قواعد مقبولية (1975, p. 16, 377). يضع سعيد كلّ من فوكو ودولوز، نظراً لفضحهم للطابع المرتبي والقمعي غالباً لمنظومة اللغة ضمن "التيار المعرفي المعارض" الذي ينسحب على كلّ من **فيكو ماركس، لوكاتش، وفانون.** ويعرِّف الكتابة، مقتفياً بذلك أثر فوكو، بمثابة فعل "الاستحواذ" (Taking Hold) على اللغة، بمعنى البدء من جديد بدلاً من تلقف اللغة من النقطة المرسومة من قبل التقليد.(1975, p. 13, 378-379).

إلا أن هناك معضلة تقض مضجع هذا المشروع. إذ يرى سعيد كلّ من **ماركس، داروين، فرويد، وفوكو** بمثابة "راديكاليين متحمسين" نظروا إلى البداية ليس كأحداث، وإنما بمثابة أنماط أو قوى (**الطبقة، اللاوعي،** الابستام). كما أنه رأى أن المنظرين الفرنسيين اللاحقين: بارت، **فوكو، دريدا، ولاكان** يدللون على الواقع بمثابة فاعلين غير شخصيين (استبعاد الذاتية في تدليلهم) (1975, p. 52, 373-374). يتعين أن يكون النقد، تبعاً لسعيد، عملية إعادة مرور دائم بتجربة البداية، لا يعزز السلطة، وإنما هو يطلق نشاطاً جماعياً غير قمعي (1975, pp. 379-380). إلا أنه ليس من الواضح كيف يوفق سعيد ما بين التدليل "غير الشخصي" على العالم المقدم من قبل "الراديكاليين" الذين يذكرهم، وبين إمكانية السعي الفردي الفاعل.

وعلى وجه الدقة، فإن وقوع النظرية النقدية في "متاهة النصية حيث تخون بذلك بدايتها "التمردية" في الستينيّات، هي التي تمد حجج سعيد المركزية بزخمها في عمله: **العالم، النصّ، والنقد** (1983). فهو يرى أن كلاً من الشقّ "الراديكالي" من العلماء، والإنسانيين التقليديين قد باعوا أنفسهم "لمبدأ عدم التدخل" والأخلاقيات المهنية باعتبارهما يشكلان ترويضاً ذاتياً متلازماً مع صعود الريغانية (1983, pp. 3-4) فلقد أصبحت النقدية المعاصرة الآن غير ذات صلة بالسياسة، حيث تقتصر على التأكيد على قيم الثقافة النخوية المسيطرة، وأوروبية المركز (1983, pp. 25-26).

يعيد سعيد تعريف **النصّ** باعتباره "دنيوياً" منخرطاً في الشروط السياسية والاجتماعية الفعلية: يتمثل أهم ملمح من ملامحه في واقعة إنتاجه (1983, p. 50)، أي الشروط النوعية التي تتولد منها قدرته على إنتاج المعنى. وعلى النقيض من صياغات الفروض النقدية المميزة "للاحسم" الدلالي، تحصر النصوص تأويلها الذاتي من خلال وضع ذاتها في موضع المتدخل في سياقات جمالية وأيديولوجية معينة. النصوص موسومة بتفاعل متبادل ما

بين كلامها وحواف استقبالها المتوقع. وأكثر من ذلك، فبمقدار ما تزيح النصوص نصوصاً أخرى من مواقعها، تشكل جوهرياً وقائع قوة، وليس وقائع تبادل ديمقراطي ,1983) (pp. 39, 40, 45. ومن هنا فالنصوص لا يمكن وضعها لا في مقابل العالم ولا في مقابل الكلام، باعتبارها الحاملة المفضلة للترابطات الدينية. وباختصار، "فالنصوص هي منظومة قوى مؤسسة من قبل الثقافة السائدة على حساب بعض الثمن الإنساني لمختلف مكوناتها" (1983, pp. 48-49, 53).

وكما يتضمنه الطرح السابق، يرى سعيد "الثقافة" باعتبارها مرتبية جوهرياً، إذ يعرفها بمثابة بيئة مهيمنة تسود فيها بعض نماذج التفكير. سعيد مدين هنا لرؤية فوكو للثقافة بمثابة مؤسسة تعزز ذاتها على الدوام إما من خلال التمايز، عما هو خارج عنها، أو من خلال تدجينه (1983, p. 8-9, 11-12). ومن ثمّ، يرى سعيد الثقافة باعتبارها هي ما يحدد مدى معاني "البيت"، "الانتماء" و"المجموعة البشرية"؛ تلك التي نقع فيما يتجاوزها في الفوضى والتشرد. وضمن هذا التعارض، كما تمّ إنجازه في البدايات، يرغب سعيد في أن يهيئ مكاناً من "المابينية" ضمن "المجتمع المدني والناقد". لقد رأى في ظروف تأليف أورباخ للعمل المدعو **محاكاة** (*Mimesis*) (1968) بمثابة نموذج أولي لوضعية الناقد ما بين "البنوة" و"الانتساب": إذ كُتِبَ نصّ أورباخ في حالة منفي عن ثقافة الكاتب الخاصة، واكتسب اعتباره من خلال استلاب نقدي هام عن تقليد الثقافة الغربية، وحتّى في توكيده لذلك التقليد (1983, pp. 5-8). يقترح سعيد، مردداً صدى أرنولد الذي يرفض تماثله القصوى للثقافة مع سلطة الدولة، أن "وظيفة النقدية في الوقت الراهن" تتمثل في الوقوف ما بين الثقافة السائدة وبين أشكال المنظومات النقدية كليانية النزعة (p. 5). وهو يصوغ ذلك من خلال أفكار البنوة (روابط العائلة المعطاة، والبيت، والطبقة، والبلد) وبين الانتساب (أي الولاء المكتسب إلى منظومة قيم بديلة). يجادل سعيد بأنَّ العديد من الكتاب المحدثين من قبل **جويس وإليوت** اللذين خبروا الفشل على صعيد روابط البنوة، تحوّلوا إلى الانتساب التعويضي إلى شيء أوسع مدى من معلمات وضعيتهم الأصلية.

إلا أن العبور من البنوة إلى الانتساب قد يكون قسرياً بحدّ ذاته، حيث يعيد الانتساب إنتاج ضمانات البنوة المرتبية والتوالدية (1983, pp. 15-20, 25). ذلك هو ما حصل في المجال الأكاديمي حيث تكرر التجربة الجامعية فعلياً النظام البنوي. ويمكن للنقاد إما أن ينخرطوا في تواطؤ عضوي مع نموذج الإنسانيات أوروبي النزعة الناجم عن ذلك، وإما أن يتبنوا موقفاً معارضاً يفتح السبيل أمام تفحص العالم السياسي والاجتماعي .1983, p) (24، يدافع سعيد عن الرأي القائل بأنَّ هوية النقدية تكمن على وجه الدقة في اختلافها عن الأنشطة الثقافية الأخرى ومنظومات الفكر والمنهج ذات النزعة الكليانية. تركز هذه النقدية "العلمانية" على الوضعيات المحلية والحياتية، واضعة ذاتها بذلك في موقع معارضة إنتاج المنظومات المغلقة بإفراط، أو المتجاوزة (1983, p. 26, 291). يُوصِّفُ سعيد نقدية من هذا القبيل ليس باعتبارها معارضة فقط وإنما ساخرة أيضاً، وذلك بمقدار ما يتعين عليها أن تقاوم اندماجها الذاتي في الجمود والدوغمائية، إذا أرادت فعلاً أن تبقى نقدية. تتمثل مهمة النقدية في محاربة كلّ أشكال الاستبداد، والسيطرة، والتعنيف؛ بهدف تعزيز المعرفة غير القصرية وذلك لصالح الحرية الإنسانية، وكذلك لصياغة بدائل ممكنة للأرثوذكسيات السائدة في الثقافة والمنظومة -1983, pp. 29)

30). وبينما يرى سعيد كلاً من **فيكو وسويفت** بمثابة النماذج الأولية لهكذا معارضة، فإن توصيفه لسويفت باعتباره "فوضوياً في حسه لمدى البدائل الكبير للوضع الراهن" فإن هكذا توصيف قد ينطبق عليه هو بدوره.

من الطريف أن سعيد يرد بروز المركزية الأوروبية إلى نقل رينان للسلطة من النصوص ذات السلطة الإلهية إلى فقه لغة مركزي الإثنية قلل من مكانة اللغات السامية و"الشرق". يبسط هذا الموضوع في كتاب **الاستشراق** (1978) حيث يفحص سعيد تقليد "التشييدات" الغربية الواسع للشرق. كان الاستشراق "مؤسسة مشتركة" للإجهاز على الشرق وصولاً إلى السماح برؤى حوله، والسيطرة عليه. ويقع في مركز تحليل سعيد القول بأنّ الشرق هو حالياً نتاج الخطاب الغربي، أي وسيلة لتعريف الثقافة الغربية لذاتها، وكذلك بمثابة وسيلة تبرر السيطرة الإمبريالية على شعوب المشرق .1978, p) 3). يركز سعيد على التاريخ الحديث لاشتباك كلّ من بريطانيا، فرنسا وأميركا مع العالم الإسلامي في المقام الأوّل.

ونظراً لمعالجته الجذرية للاستشراق بمثابة خطاب، لا تتمثل غايته في تبيان أن هذه العمارة اللغوية تُحرِّفُ الشرق "الواقعي" بشكل ما، وإنما بالأحرى في عرضها حقيقة بما هي لغة ذات اتساق داخلي، ودافعية، وقدرة على التصوير القائم على علاقة قوة، **وهيمنة** على الشرق. يمثل الكتاب كذلك محاولة لعرض الاستشراق بمثابة أحد الأمثلة المعقّدة للطبيعة المتجذرة سياسياً وأيديولوجياً لكلّ خطاب (1979, p. 14). ومن خلال اللجوء إلى مدى عريض من الأمثلة بدءاً من مسرحية أيشيليوس بعنوان **الفرس** ومروراً بكلّ من ماك كولي، رينان وماركس ووصلاً إلى غوستاف فون غرونباوم، وتاريخ **كامبردج** للإسلام، يسعى سعيد لفحص الأحكام المسبقة والتحريفات التي تمّ استيعاب الإسلام والشرق من خلالها تتضمن هذه الأحكام المسبقة ما يلي: الإسلام بمثابة محاكاة مهرطقة للمسيحية (1978, pp. 65-66)؛ الجنسانية الغربية للمرأة الشرقية (1987, p. 187) وكذلك الإسلام بما هو ظاهرة توحيدية فريدة وثقافة عاجزة عن التجديد (1978, pp. 296-298). تشدد تحليلات سعيد على الخصائص الموقفية للكتّاب الأفراد، وذلك على النقيض من فوكو الذي يرى أن له "تأثيراً حاسماً" (p. 23).

يقترح سعيد أن إلكترونيات القرن العشرين وأميركا ما بعد الحداثة تعزز صوراً مجردة من الإنسانية عن العرب، ولقد تفاقمت هذه النزعة من خلال الصراع العربي - الإسرائيلي التي يعيشها سعيد بحدة عالية كونه فلسطينياً هو نفسه. في كتابه **قضية فلسطين** (*Question of Palestine*) (1979) يجهد سعيد، وهو العضو في المجلس الوطني الفلسطيني، أن يضع أمام القارئ الأميركي بياناً تاريخياً عن تجربة الشعب الفلسطيني ومحنته. يكشف العمل بعنوان **تغطية الإسلام** (*Covering Islam*) (1981) كيف "تنتج تصورات الإعلام إسلاماً"، تختزل أتباعه إلى مجرد متعصبين ضدّ أميركا، وأصوليين. يتابع كتاب سعيد اللاحق بعنوان **الثقافة والإمبريالية** الموضوعات المطروحة في الاستشراق، مع توسيع مداه إلى الخطابات حول أفريقيا، والهند، والشرق الأقصى، ولكي يشمل كذلك أمثال كونراد، جاين أوستن، وكامو - وكلهم يُظهَرون بمثابة مسهمين في منظومة واسعة من السيطرة الثقافية الإمبريالية. تكمن فرادة سعيد بمثابة ناقد ثقافي، في مدى اتساع اهتماماته التي تتيح له استكشاف نواة الروابط ما بين الأدب، والسياسة والدين في سياق كلي يتجاوز الإطار الوطني أو الأوروبي المركز.

انظر كذلك الدراسات الإسلامية.

م. أ. ر. حبيب (M. A. R. Habib)

قراءات:

McGrowan, J. 1991: "The Literary Left: Jameson, Eagleton, Said".

Sprinker, M., ed. 1992: *Edward Said: A Critical Reader.*

سانتيانا، جورج (Santayana, George) (1863-1952)

هو فيلسوف أميركي من مواليد أسبانيا. وُلد في مدينة مدريدا ثمّ أحضر إلى أميركا وهو في الثامنة والنصف من عمره. تعلّم في المدرسة اللاتينية في مدينة بوسطن وفي كلية هارفرد (Harvard). وبعد عامين من الدراسة الجامعية في ألمانيا، عاد إلى أميركا ونال درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة هارفارد، في عام 1889. وبعد ذلك عمل مدرساً وبعد ذلك أستاذاً للفلسفة في جامعة هارفارد إلى أن تقاعد في عمر الثمانية والأربعين، في عام 1912. بعدها عاد إلى أوروبا رجوعاً نهائياً ليكرّس نفسه للكتابة. وعاش سانتيانا (Santayana) في أوكسفورد خلال حرب 1914-1918، وبعد ذلك، في باريس وموناكو (Monaco). وخلال عشرينيّات القرن العشرين استقرّ نهائياً في مدينة روما. وقد ظلّ عازباً لم يتزوج، وعاش وفقاً لبرنامج روتينيٍّ دقيق لا يتبدّل، حيث كان ينهض في الصباح الباكر ويتوقف عن نشاطه في المساء، وخصّص الصباح كلّه للكتابة. وبعد حياة طويلة أنتج عدداً مذهلاً من الكتب والمقالات حول مواضيع فلسفية، والروايات المسرحية، ومقالات، ونقد أدبي وسيرة ذاتية *(Persons and Places,* 1944-1953) ورواية شهيرة وكانت من أفضل المبيعات في زمانها البروتستانتي الأخير (*The Last Puritan,* 1935) وبدأ سنتيانا (Santayana) حياته العملية كواحد من التقليديين الجدد أو شعراء هارفارد لكنه قبل نشر كتابه الأخير المؤلّف من قصائد جديدة وهو **ناسك كرمل وقصائد أخرى** (*A Hermit of Carmel and Other Poems*) (1901)، قرّر أن يهجر الشعر ويكرّس نفسه للفلسفة.

كان أول كتاب نشر لِـ سانتايانا هو: **حسّ الجمال** (*The Sense of Beauty*) (1892) والذي أفادت أطروحته أن الجمال هو تجسيد اللذة - صار كتاباً كلاسيكياً في (علم الجمال). وعلى كلّ حال، نقول، إن ظهور كتاب **حياة العقل: أو أطوار التقدّم الإنساني** (*The Life of Reason: Or the Phases of Human Progress*) (Five Volumes, 1905-1906) هو الذي أسس تأسيساً ثابتاً شهرته كمفكر. وما كان أساسيّاً في هذا الكتاب هو تمسّك سانتايانا بالمثال الأعلى الكلاسيكي اليوناني نعني "حياة العقل"، النظرة المضادّة للرومانطيقية المفيدة أن أفضل حياة وأكثرها إرضاءً تعتمد على المعرفة الذاتية والنظام الذاتي الضروري لانسجام العواطف انسجاماً عقلياً، أي: المثال الأعلى الأرسطي المدعو (Sophrosune) أو الاعتدال. والمثل عن اعتقاد سانتايانا بأنّ الفلسفة الحقيقية سبقت الحقبة الحالية بزمان طويل، وأن أفضل تفكير حديث هو الذي يعكس، وبشكل فعّال، رؤى القدامى العظام، وبخاصة، اليونانيين الذين اكتشفوا الحقائق الجوهرية منذ زمن طويل.

وبعد كتابه **حياة العقل** (*Life Reason*)، أنشأ سانتيانا نظاماً فلسفياً كاملاً، نظاماً لم يتصور، في سنواته الأولى، أنه سيقوم بإنتاجه. وقد تمّ التعبير عن هذا النظام، على أكمل وجه، في كتابه المؤلّف من أربعة مجلّدات، نعني، **مناطق الوجود** (*Realms of Being*) (1927-

1940). وقد خصص سانتيانا لكلّ منطقة من هذه المناطق الأربع - الماهيّة، والمادة، والحقيقة والروح - مجلّداً خاصاً. وقد وضع قبل النظام عمل تقنيّ منفصل، بمثابة تقديم له، هو **الريبية والإيمان الحيواني** *(Scepticism and Animal Faith)* (1923)، والذي عرض، وبشكل مختصر، المفاهيم التي صيغت صياغة كاملة في كتاب *Realms of Being*.

ليست المناطق الأربع مناطق وجودٍ أو عناصر وجود، وإنما هي أنماط أو سِمات له. فنمط الماهيّة يشمل عدداً لا متناهياً من الأشكال الحقيقة غير الموجودة، لذا هي ثابتة ولا يمكن وصفها. وخلافاً لماهيّات أفلاطون أو صوره، كانت ماهيّات سانتيانا سلبية. فكلّ الفعالية موجودة في نمط المادة، المصدر الذي لا صوره له والذي ليس بواعٍ، لكلّ القوة والوجود. وإن انتقاء وتجسّد الماهيّات من قِبَل المادة يمكنان من وجود الجوهر، العالم الفيزيائي المشكَّل. وعلى الرغم من أن المادة تدخل في العادات، فإنّه لا يوجد هدف عقلي في الطبيعة، ولا يوجد قوانين لا تتبدّل، فكلّ شيء جائز. فالروح (الوعي أو العقل) ظاهرة ثانوية مصاحبة، تعتمد على المادة لوجودها. ومثل الماهيّات، هي الروح عاجزة، وليس إلا النفس (Psyche) أو الكيان العضوي الفيزيائي الحيوي يصير ذا وعي ذاتي. وعند الموت لا تعود هناك نفس وتزول روح الفرد أو وعيه. وذلك، لأن المادة، في حدّ ذاتها، لا تعي، ولأن الروح مشتقة من الكيان العضوي الحيوي وتعتمد عليه، فلا وجود لحياة بعد الحياة، ولا وجود لإله.

ونمط الحقيقة يتألف من جميع الماهيّات التي تتحقق كجوهر. لذا، فإنّ الحقيقة شائعة تماماً، وإن تكن معقّدة تعقيداً لا نهاية له. ومن وجهة نظر الحياة الإنسانية، تبدو بعض الحقائق أهم من سواء من الحقائق، وبمقدار كبير. ومعرفتنا بالحقيقة تنجم عن حدسنا للماهيّات التي ترمز إلى الواقع، فنحن لا نستطيع أن ندرك الواقع ذاته. لذلك، يمكن وصف نظرة سانتيانا بالقول، إنها ريبيّة معدَّلة، نعني: على الرغم من أننا لا نستطيع أن ندرك الواقع في ذاته (Perse)، علينا أن نعتقد بوجود العالم المدرَك، وهو ما نفعله عبر "الإيمان الحيواني". لذا، فإنّ سانتيانا من الوجهة الفلسفية مادي وطبيعي. وباستثناء القول، إنّه ما دام الوعي متحالفاً وقتياً مع كيان عضوي فيزيائي ما، فإنّ الطبيعة تكون غير واعية وغير مبالية بالمصالح الإنسانية. فحياة العقل تتطلّب أن نقبل ونعيش طبقاً لهذه الحقيقة.

وعلى الرغم من أن كتابات سانتيانا أهملت، وبمقدار كبير منذ وفاته، فإنّ آراءه المتعلّقة بالديمقراطية الأميركية والثقافة الأميركية ظلّ لها تأثير مهم على الطلاب الذين يدرسون الحضارة الأميركية. واليوم، نشهد إحياءً متواضعاً حديثاً للاهتمام بسانتيانا قد صار مرحّباً به عبر طباعة جديد نقدية لأعماله.

قراءات:

Dawidoff, Robert, 1992: *The Genteel Tradition and The Sacred Rage: High Culture us. Democracy in Adams, James, and Santayana.*

McCormich, John 1987: *George Santayana: A Biography. Price, Kenneth M. and Leitz, Robert C. III* eds, 1991: *Critical Essays on George Santayana.*

Sprigge, Timothy L. S. 1974: *Santayana: An Examination of His Philosophy.*

وليام ج. هولزبرغر (William G. Holzberger)

سابير، إدوارد (Sapir, Edward) (1939-1884)

ألسني وعالم أنثروبولوجيا أميركي. وُلِدَ سابير في ألمانيا، إلا أن عائلته هاجرت إلى الولايات المتحدة حين كان في الخامسة من العمر. خلال دراسته في جامعة كولومبيا التقي فرانز بواس الذي شجعه على دراسة لغات الأميركان الأصليين وثقافاتهم. عمل سابير على مدى خمسة عشر عاماً في أوتاوا، باحثاً في سكان كندا الأصليين. وعَلّمَ من ثمّ في جامعتي شيكاغو وييل.

أنجز سابير عملاً عاماً في علم الأصوات واللسانيات التاريخية، وكذلك في تصنيف لغات سكان أميركا الأصليين. يُرْبَطُ اسمه أحياناً مع اسم بنيامين لي وورف، ولو أنه يمكن أن يوجد في كتاباته بعض التصريحات الرافضة "لفرضيات وورف". أسهم سابير أيضاً بشكل هام في الأنثروبولوجيا، وخصوصاً في دراسة العلاقة ما بين **الثقافة** والمجتمع، كما أسهم في الدراسات اليهودية. قام بقراءات مستفيضة في الطبّ العقلي **والتحليل النفسي**، وكتب أوراقاً حول العلاقة ما بين الثقافة والشخصية. ظهرت قصائده في مواضع عدة، كما ألف عدة أعمال موسيقية.

يشكل كتابه التعليمي التمهيدي بعنوان **اللغة** (Sapir, 1921) مؤلَفاً أنيقاً وجذاباً مازال ينصح به غالباً بمثابة مقدمة في اللسانيات. ومع أن سابير وليونارد بلومفيلد يعتبران عادةً المهندسين الرئيسين للسانيات البنيوية في أميركا الشمالية (**انظر نظريات اللغة**)، إلا أن اهتمامات سابير الجامعية الأوسع مدى جعلت تأثيره الأكبر في مجال الأنثروبولوجيا والدراسات الثقافية، بينما كان بلومفيلد أكثر تمكناً في اللسانيات.

إلا أن التاريخ كان أكثر حدباً على سابير: حيث ينزع الطلاب هذه الأيام إلى السماع عن قوة أعمال سابير، وضعف أعمال بلومفيلد. ويعود ذلك إلى حدّ بعيد بسبب تجنب بلومفيلد لعلم النفس، إذ اعتبره غير علمي، بينما استمتع سابير فيه بشدة. في الدوائر التي يطغى فيها تداول كلمة "معرفي"، غالباً ما يرد ذكر سابير باعتباره مثقفاً سَبّاقاً هاماً.

مزج سابير ما بين الصرامة العلمية وبين مدى إنساني نادر في اتساعه من الاهتمامات والاستيعاب.

انظر كورنر من أجل تثمين أعماله.

رالفي سالكي (Raphael Salkie)

قراءات:

Koerner, K. 1984: *Edward Sapir: Appraisals of his Life and Work.*

Sapir, E. 1921: *Language.*

----- 1949: *Selected Writings in Language, Culture and Personality.*

سارتر، جان - بول (Sartre, Jean-Paul) (1980-1905)

فيلسوف وكاتب فرنسي وثيق الارتباط بالفلسفة **الوجودية**. وهو معروف كذلك بمسرحياته ورواياته التي تحتل فيها المسائل الفلسفية موقع الصدارة. أصبح في أواخر حياته منشغلاً بازدياد بالسياسات النظرية والعملية. أهم من تأثر بهم كلّ من: **ديكارت، كنت، وهوسرل، وهيغل، ويايسبرز، وهايدغر.**

عالج في كتابه **الوجود والعدم** (*Being*

(1943) (*and Nothingness*) مشكلات فلسفية خاصة بالأوجه الكونية للوعي الإنساني الفردي، وعلاقته بالعالم، إلا أنه أصبح في أواخر حياته معنياً باضطراد بمسائل الأنثروبولوجيا الاجتماعية وعلاقات الجماعات، واعتقد أن أفكاره يتعين أن تصبح أكثر مسؤولية اجتماعياً، مما قاد إلى محاولة التقريب ما بين الوجودية والماركسية.

يذهب سارتر، متبعاً في ذلك هوسرل، إلى أن السمة المميزة للوعي هي "القصدية" (Intentional) اليقظة الواعية موجهة دوماً نحو موضوع انتباه. إلا أنه يرفض المثالية الكامنة في ظواهرية هوسرل، إذ يصرّ على أن موضوع الانتباه الذاتي في فعل واع يتعين أن يكون شيئاً غير الوعي. ويقترح، على غرار هايدغر، أنّ العالم لا يحمل معنى بالنسبة لنا إلا من خلال وجودنا المحسوس في العالم باعتبارنا فاعلين ذوي اهتمامات بشرية، ومقاصد، وحاجات، على وجه التحديد. هذا العالم هو منطقياً سابق، وليس بحال من الأحوال أدنى من العالم العلمي والتأمل الميتافيزيقي الهادف إلى تصوّر عن العالم منقطع الصلة بالتقلبات التحريفية للمنظور الإنساني، أي عالم يتمثل في تدليل متفرج على الأشياء متصف بالسلبية والتجرد المحض، ومقدماً الحقيقة عن العالم كما هي بحدّ ذاتها؛ تتصف مثل هكذا رؤية استلابية في أنها طفيلية على العالم كما يتجلى من خلال كينونتنا في العالم.

يُصر سارتر على أن الوعي، أي الكينونة لذاتها، ليست شيئاً على الاطلاق، وإنما هي تعرف ذاتها من خلال نفيها (العدم) لعدم كونها الشيء اللاإنساني، أي الكينونة بذاتها، والتي تعيها. ينسف الاعتماد المتبادل ما بين الوعي والعالم الثنائية ومشكلة معرفتنا بواقعية العالم الخارجي. وبالمثل، فإن معرفتنا بالعقول الأخرى مفترضة مسبقاً في بعض أوجه وعينا لذواتنا باعتبارنا بمثابة كينونة للآخرين، حيث نكون واعين ذواتنا باعتبارنا موضوعاً لوعي الآخرين. تشكل هذه الأنماط الثلاثة من الكينونة قائمة سارتر الكاملة وغير القابلة للاختزال في مقولات علم الوجود.

يستنتج سارتر أننا مرغمون على أن نكون أحراراً. وأن الوعي الإنساني هو ما ليس هو، وهو ليس ما هو. ليس لدينا جوهر محدد سلفاً، ولا "ذوات حقيقية" قبلية، وإنما نحن بالأحرى نجعل من أنفسنا ما نحن عليه من خلال ما نفعله فقط. نحن وحدنا مسؤولون عما نختار أن نفعله، ولا يمكننا التخلي عن المسؤولية لأي سلطة خارجية في محاولة منا للهروب من حريتنا؛ إنّما لا يستتبع ذلك أن بإمكاننا أن نتصرف بشكل لا عقلاني فقط. يشكل التصرف "بسوء نية" محاولة للهروب من حريتنا في حين أننا نعرف في دخيلة أنفسنا بأننا لا نستطيع الإفلات من هذه الحرية. ومع أننا مشروطون "بواقعية" وضعيتنا أو ظروفها فإن لدينا دوماً إمكانية الاختيار. أن نعيش بكامل وعينا بحريتنا يعني أن نتصرف بصدق (وبدون زيف). فقط في الموت يصبح تقدير ماهية ما هو عليه شخص ما فعلاً، مشروع كلياً.

في كتابه **الغثيان** (*Nausea*) (1938) يتجلى الوجود وطبيعة العالم في كامل خصوصيته، على أنه غير قابل للفهم ولا للتفسير: توصف الأشياء بأنها "لا معقولة" أو "نافلة". توجد الأشياء الخاصة وتمتلك ملامحاً غير قابلة للاستنتاج من خلال اندراجها في جواهر أو مفاهيم كونية. إذ لا يعطي تصنيف الشيء باعتباره واقعاً ضمن طائفة من الأشياء تفسيراً مفهوماً لوجود هذا الشيء وملامحه المتفردة. الخصائص الفردية هي في النهاية غير قابلة للمعرفة والعلم ليس سوى مجرد أخيولة تبسيطية. الأشياء المثالية التي لا وجود لها من

مثل التثليث، تتحدد تماماً وتصبح قابلة للفهم من خلال جوهرها المحدد لها؛ أنها لا تعدو كونها ما ينجم عن جوهرها. يصف كتاب **الغثيان** عالماً كابوسياً تتجلى فيه الأشياء بشكل موحش متصلب باعتبارها تفلت من إمكانية الإمساك بها من خلال مقولاتنا التصنيفية، وحيث تتحطم فيها قوانين السببية العارضة.

فشل كتاب سارتر الموعود حول **الأخلاقيات** (*Ethics*) في أن يتجسد. إلا أن أحد العواقب الأخلاقية قد تتمثل في الواجب الملقى على عاتقنا في الامتناع عن تشييء الآخر من خلال "النظرة" إليه بمثابة كائن في ذاته، إذ أننا بذلك نجمد الآخرين ونسلبهم حريتهم. إلا أنه من الصعب علينا مقاومة هذا الإغراء لأننا من خلال تجميد الآخرين بمثابة أشياء، فإننا في الآن عينه نحط من قدرة الآخر على تجميدنا.

جون شاند (John Shand)

قراءات:

Danto, Arthur C. 1975: *Sartre.*

Hayman, Ronald 1986: *Writing Against: A Biography of Sartre.*

Howells, Christina, ed. 1992: *The Cambridge Companion to Sartre.*

Schilpp, P. A., ed. 1981: *The Philosophy of Jean-Paul Sartre.*

Warnock, Mary 1965: *The Philosophy of Sartre.*

دو سوسور، فرديناند (Saussure, Ferdinand de) (1913-1857)

منظّر فرنسي أصبح أستاذاً للسانيات في جامعة جنيف. يعتبر كتابه بعنوان **محاضرات في اللسانيات العامة** (*Course General Linguistics*) (1983) والذي جُمِعَ بعد وفاته من قبل زملائه وطلابه، معلماً علمياً في نمو اللسانية بمثابة علم، وكذلك بمثابة أساس **البنيوية والسيميائية**.

يتمثل استبصار سوسور في كون اللغة منظومة مكونة من خلال علاقة فارقية. فهناك فارق يتعذر اختزاله ما بين المدلول (موضوع الواقع الفعلي) وبين الدال (المفردة اللغوية التي تدلّ على الموضوع). تقرر نظرية الإشارة (Sign) اللسانية التي اشتقها من هذا التمييز المبدئي أن الإشارة هي العلاقة الاعتباطية ما بين الدال والمدلول. وما يشكل منظومة إشارات من مثل اللغة هو ذلك الفارق ما بين الإشارات، وليس أي علاقة طبيعية ما بين الدال والمدلول. تكتسب الإشارة معناها فقط من خلال اختلافها عن الإشارات الأخرى. ويشكل استقصاء هذه العلاقات الفارقية المجال الوحيد لعلم اللسانيات. لهذه النظرية ميزة التحقق من أن المعنى هو منتج اجتماعي، أكثر من كونه معطى ببساطة.

يعي سوسور تماماً أن نوع العلم الذي ينظر فيه قد يتطلب أن يكون متزامناً (Synchronic) في مقاربته أكثر من كونه متتابعاً (Diachronic) أي أنه يهتم بحالة اللغة في لحظة محددة أكثر من الاهتمام بتطورها التاريخي (انظر تزامن وتتابع ((Sychrony) (Diachrony)). وتتمثل الطريقة التي يتعين أن ينجز فيها هذا البحث من خلال التمييز ما بين **اللغة/ الكلام**. فتلفظ الفرد، أي الكلام، يفترض أنه ببساطة نتاج عمومية اللغة المتوفرة في ذلك الظرف، وبالتالي يتم تجاهله لصالح العمومية ذاتها، أي **اللغة**. وعلى ذلك، تفضل طريقة سوسور **اللغة** المجردة على **الكلام** الفردي. يتماشى ذلك تماماً مع النزعة البنيوية التي تحرّك عمله، حيث يتمثل هدفه في

الاكتشاف الموضوعي لقوانين قابلة للتحقق منها. ويفترض أن تكون العلاقة ما بين الاثنين مستقرة. في الحقيقة، يتحرك سوسور متجاوزاً هذه المقدمة وصولاً إلى الرجوع إلى نوع من اللا وعي الجماعي الذي يدعم في نهاية المطاف كلّ نشاط لساني، وهو ادّعاء شبيه بالادعاء الذي قال به كلود ليفي - ستراوس لاحقاً، كما قال به اللسانيون البنيويون، والمنظرون الأدبيون. ونظراً لهذه الاهتمامات، ليس من المفاجئ أن يتجاهل هذا المشروع كلياً مشكلة التغير التاريخي: في الحقيقة، إنّه يذهب بعيداً بحيث يقرّ بذلك ويعطي الأفضلية لعمله في اللسانيات على مجرد المتحول والمحتمل. يشكل هذا التحرّك لحظة إنتاجه للسانيات البنيوية في تعارض مع النحويين التاريخيين اللذين سبقوه وعاصروه. يتمثل أثر هذه الحركة التأسيسية في مقاربة مبسطة نسبياً للمشكلات المطروحة على افتراضاته في العالم المكتوب - أي النصوص الأدبية (انظر Derrida, 1976). حيث يركز على اللفظي، في الفصل حول غايات اللسانيات إلا أنه يوصي بأنّ لا يتعين إهمال المكتوب. وهو ما يُنحّي المدونات المكتوبة إلى مكانة الشاهد من مستوى ثانٍ، ويفضل التواصل اللفظي بسبب حضور الشخص القائم بالتلفظ. يتعين على اللسانيات تبعاً لسوسور، اكتشاف المنطق الأساسي الفاعل على الدوام وكونياً في كلّ اللغات.

يتجلى هنا بوضوح الافتراض البنيوي القائل بوجود مثل هكذا قوانين. إلا أن المفردات المتخصّصة التي يستعملها تكشف أكثر من ذلك: فمشروعه هو ذو نزعة أخلاقية. على اللساني أن يفضح الأخطاء، ويقوم باستئصالها، بزعم التمسّك ببنية شمولية الاستيعاب. وتشكل الكلمة المكتوبة موضوع هجومه، لأنه يرى فيها تحجيراً للبنية اللسانية. ويعالج الإشارة المكتوبة باعتبارها مستقرة بشكل غير طبيعي في مظهرها، مما يتجاهل بالطبع التغيرات في طريقة الكتابة. إنّه يؤكّد على أن المرئي له تأثير سيكولوجي أكثر من المسموع، وبالتالي تعطي اللغة الأدبية المزيد من الانتباه "غير الجائز" لما هو مكتوب. يولد انشغال البنيوي بما هو موضوعي علمياً، وما هو قابل للتحديد بشكل ملموس، نزعة خلقية يمكن أن ينظر إليها في نهاية المطاف بمثابة محاولة لإحلال البنية محل الإله. حَطّم سوسور في لسانياته مرة واحدة وإلى الأبد فكرة كون المعنى مشتق بشكل ما من ضامن مطلق أي من موضع متسام. إلا أنه حاول أيضاً أن يؤكّد أن هناك رغم ذلك شيئاً يوجد على مستوى أساسي (قد يكون على صعيد البنية البيولوجية للدماغ البشري، يعمل على بناء وظائف العقل الإنساني، كما تذهب إليه أشكال البنيوية اللاحقة). يتمثل هذا الشيء في بنية أولية جوهرية وهو ما يشكل افتراضاً تعزى إليه دعوته إلى علم لساني يحدد مرة واحدة ونهائية كلّ استعمال لغوي. وهو ما يجعل أيضاً محاضراته في اللسانيات تقرأ بمثابة حنين إلى الحضور المفقود الذي تجلى على غرار حيز فارغ، وتلك هي واحدة من النقاط التي عملت التفكيكية على تطويرها.

لا يؤخذ اللسانيون الذين أتوا بعد سوسور أعماله بمعناها الجاهز، وإنما هم يستعملونها بالأحرى بمثابة نقطة انطلاق. وهكذا يرى رومان جاكوبسون، على سبيل المثال، اللسانيات السوسورية على أنها مبرمجة بشكل لا ضرورة له. ينتقد جاكوبسون تفضيل سوسور لأحد طرفي العديد من التعارضات الثنائية التي يستعملها من مثل إصراره على اللغة أكثر من الكلام. إلا أنه يشترك مع بنيويين آخرين في عدم الاختلاف مع سوسور حول الاهتمامات الأساسية لأعماله، حيث

يقبل طرحه لبنية تحدّد في نهاية المطاف كلّ استعمال لغوي. وعلى الرغم من تساؤله حول استعمالات سوسور للتعارض الثنائي في نظريته، إلا أن جاكوبسون لا يضع المفهوم ذاته موضع التساؤل. وبذلك توظف أعمال سوسور في إمداد البنيوية بجل مفاهيمها الأساسية، حتّى عندما ينخرط هؤلاء البنيويون في التنكر لبعض الاستخدامات التي يقدم هو عليها، لهذه المفاهيم. وبالمثل، فإن بعض مترتبات أعمال سوسور قد تمّ التقاطها من قبل **ما بعد البنيوية**، وهي مترتبات أفلتت من تبنه البنيويين أنفسهم إليها. وعلى وجه الخصوص، تنتج فكرة الإشارة الاعتباطية التي تنبني من خلال الاختلاف، نظرية كاملة في انتثار المعنى وانتشاره والتي تسجّل افتراقاً جذرياً عن نزعة سوسور البنيوية. وبهذا الشكل يستمرّ التحوّل النظري الذي سجله في إحداث صداه في النظرية الثقافية.

بول إينيس (Paul Innes)

Chicago School، (انظر: مدرسة شيكاغو).

Frankfurt School، (انظر: مدرسة فرانكفورت).

Geneva School، (انظر: مدرسة جنيف).

قراءات:

Culler, Jonathan 1975 (1989): *Structuralist Poetics.*

Derrida, Jacques 1967a (1976): *Of Grammatology.*

Hawkes, Terence 1977: *Structuralism and Semiotics.*

Jackobson, Roman 1990a: *On Language.*

Saussure, Ferdinand de 1972 (1983): *A Course in General Linguistics.*

شورر، مارك (Schorer, Mark) (1908 -1977)

ناقد أميركي، وكاتب سيَر، وروائي، وكاتب قصة قصيرة. مشهور جداً في كتابته لسيَر كلّ من سان كلير لويس، ودّ. هـ. لورانس، كما كان كبير التأثير في استكشافه للعلاقة ما بين الرواية والسيرة، وكذلك برهنته على أن طرائق **النقدية الجديدة** المتمثلة في تحليل لفظي وثيق يمكن تطبيقها على القصة، كما على الشعر على حدّ سواء. لقد استكشف في مقالته بعنوان **التقنية بمثابة اكتشاف** (*Technique as Discovery*) (1947) والتي عرفت أكبر قدر من الاقتباس (من قبل الكتّاب الآخرين)، العلاقة ما بين الاستبصار الخلقي لدى الروائي وبين تمكّنه من تقنيات السرد.

إيان رايت (Iain Wright)

فلسفة العلم (Philosophy of Science)

ما هو الوضع الشرعي لادعاءات الحقيقة العلمية؟ هل تستطيع الزعم بالصمود الفعلي في كلّ الأزمنة وعبر سياقات اللغة، والثقافة والمجتمع، المتباينة إلى حدّ بعيد؟ وبتعبير آخر: هل العلم هو بصدد توفير تفسيرات صادقة للموضوعات والأحداث الفيزيقية تبقى ثابتة رغم تحوّلات المنظور الثقافي العميقة الجذور؟ أم أن المسألة ليست كذلك بالأحرى - كما يجادل حالياً كلّ من النسبيين، البراغماتيين وعلماء اجتماع المعرفة المتطرفين - بأنّ هذه السياقات توفر الوسائل الوحيدة لفهم

سبب اتخاذ العلم لأشكال مختلفة من هذا القبيل (وانتهائه إلى هكذا مدى من "الحقائق" المتنافسة) خلال كلّ تاريخه حتّى اليوم؟

هذه الأسئلة هي ذات أهمية ليس فقط بالنسبة لفلاسفة العلم ومؤرّخيه، وإنما هي تهم كذلك، بشكل متزايد، المنظرين الثقافيين والنقديين المتأثرين "بالتحوّل اللساني" (Linguistic Turn) واسع الانتشار عبر مختلف مذاهب الفكر. [وغالباً ما ربطت مع قضية النسبية الأنطولوجية [نسبة إلى علم الوجود]، أي أنها رُبطت بوجهة النظر - المستمدة أساساً من مقالة ف. ف. أو. كوين (W. V. O. Quine) الشهيرة بعنوان **عقيدتا التجربية** (*Two Dogmas of Empiricism*) - القائلة بأنَّ هناك عدداً من طرق وصف ظاهرة معينة أو تفسيرها بقدر ما يوجد من ترسيمات أو منظومات أنطولوجية لإعادة توزيع المحمولات على كامل مدى الجمل المعتبرة حقيقية في أي وقت من الأوقات. وتبعاً لهذه النظرة الشمولية ليس هناك من سبيل لرسم خطّ ثابت وقاطع ما بين القضايا التحليلية والتوليفية، أو ما بين مسائل الحقيقة التجربية (الظرفية) التي يمكن أن تخضع للمراجعة على ضوء بيانات جديدة من ناحية، وبين ما يسمّى "قوانين الفكر" (Law of Thought) المنطقية التي يفترض أن حقيقتها هي مسألة ضرورية قبلية (a priori)، وبالتالي فهي - من حيث التعريف - صادقة بالنسبة إلى كلّ سياقات الاستقصاء الممكنة من الناحية الثانية. ومع تهاوي هذا التميز، كما يذهب إليه كواين، يتعين علينا التخلي كذلك عن الفكرة القائلة بأنَّ فلسفة العلم قد تتوصل مع ذلك إلى منهج ملائم لربط أحكام الملاحظة بالنظريات (أو العكس بالعكس) من خلال طاقم بَيِّنٌ بشكل قاطع من الإجراءات المنطقية. إذ بالنسبة إلى المنظور الشمولي لا تستطيع هذه الأحكام أن تأخذ معنى - أي أن يعطي لها قيمة حقيقة محددة - إلا انطلاقاً من دورها ضمن كاملة "شبكة" أو نسيج المعتقدات الموجودة، أو كامل طاقم ادعاءات الحقيقة ("تجربية" كانت أم "منطقية" على حدّ سواء) والتي يحدث أنها تحكم راهناً التوافق الشائع. وهو ما يعني بالفعل القول بأنّه ليس هناك من قيم حقيقية محددة من هذا القبيل طالما أن النظريات هي دوماً "محكومة" عند نقطة معينة بأفضل بَيِّنَةٍ متوفرة، في حين أن هذه البينة ذاتها هي دوماً "مشبعة بالنظرية" - أو أنها ملتزمة بترسيمة أنطولوجية مسبقة من نوع ما - وذلك نزولاً إلى مستوى بياناتها الأساسية كما تتوفر في أحكام الملاحظة المباشرة. وبالتالي يستتبع ذلك من وجهة نظر كواين، أنه يتعين على المرء تطبيق مبدأ مساواة أنطولوجية صارمة ما بين آلهة هوميروس، القنطور [كائن خرافي في الأساطير اليونانية]، الأعداد، أصناف المجموعات النظرية، وبيوت القرميد في شارع إيلم، على سبيل المثال. وأي تفضيل في هذه المسألة - وهنا يقرّ كواين طوعاً بأنَّ لديه مدى كاملاً من هكذا تفضيلات - يتعين أن يرد في نهاية المطاف إلى خيار واحد معين من ترسيمة أنطولوجية محددة.

هناك مصادر أخرى عديدة لهذا التيار النسبي في فلسفة العلم المعاصرة. إنها تشمل تبيان توماس كون بالغ التأثير للطريقة التي يتناوب العلم من خلالها ما بين فترات من النشاط "العادي" والنشاط "الثوري"، حيث تتميّز أولاها بتوافق واسع المدى حول ما يعتد به بمثابة مقاربة فعلية (بناءة ومنضبطة) لبعض المشكلات المحددة جيداً، بينما تتميّز ثانيتها بالشعور بأزمة وشيكة - تتخذ شكل غياب للتوافق حتّى على أكثر المبادئ أساسية - مما يبشر بالانتقال إلى عصر جديد. وهنا، كما هو الحال لدى كواين، يعتبر من الأكيد أن كلّ

مكونات "نموذج علمي" ما - بدءاً من أحكام الملاحظة وانتهاءً بالنظريات الأعلى مستوى - لا يمكن فهمها إلا انطلاقاً من التراضي السائد، أو تبعاً لإطار عمل المعتقدات الإجمالي الذي يوفر المعايير (المحايثة بشكل قطعي) لحقيقته، ولتقدّمه، ولاتساقه النظري، كما لمبررات برهانه، وهكذا دواليك. إلا أنه يصبح عندها من الصعب - هذا إذا لم يكن مستحيلاً - تفسير كيف يمكن بأي حال التبصّر في نظريات علمية إلى العالم خلاف نظراتنا نحن؛ أو كذلك، كيف يمكن لمؤرخي العلم ادعاء فهم **الأسباب (المرتكزات العلمية) لتحوّل حاسم ما في النموذج العلمي، باعتباره متميزاً عن العوامل الثقافية، الاجتماعية، أو التاريخية قصيرة المدى التي قد تكون لعبت دوراً جزئياً في إحداث هذا التحوّل. ومن هنا لجوء كواين إلى فكرة "الترجمة الجذرية"** (Radical Translation) بمثابة وسيلة لتجسير (مزعوم) لهذه الهوة الواسعة ما بين مختلف لغات الملاحظة أو الترسيمات الأنطولوجية، والتي لا يمكن تخطيها بوسيلة أخرى. من هنا أيضاً الصعوبات التي جابهها كون في إضافته اللاحقة عام 1969 على **بنية الثورات العلمية** (*The Structure of Scientific Revolutions*) (1970) حين ردّ على منتقديه في مسألة النسبية وآثارها المعوقة ذاتياً. إذ إنّه من غير الواضح مطلقاً بأنّ هذه الصعوبات قابلة للحل على أي وجه من خلال الخطّ الكوايني (التجربي - الجذري) في مواجهة هكذا براهين مضادة متطرفة.

تتخذ هذه المشكلة طابعاً أكثر حدّة مع نوع المواقف ما فوق النسبية التي يتبناها دعاة "التحوّل اللساني" الراهن في كامل تجليات مظهرها (ما بعد الحداثي). وهكذا يُدَّعى أحياناً - كما هو الحال مع ريتشارد رورتي - بأنّ أفضل نماذجنا في تعليل عملية تغير النموذج العلمي هو ما يحدث عندما يطرح الشعراء والروائيون "مجازات جديدة ملفتة للنظر يمكننا التعايش معها" وكذلك حين يُؤَوِّلْ النقاد الأدبيون التحريفيون المتطرفون هذه المجازات على طريقتهم الخاصة. ثمّ هناك، أيضاً، أولئك الذين يتبنون فلسفة علم فوضوية - حيث يحمل بول فيراباند موقع الزعامة بينهم - ترفض كلّ الدعوات إلى الحقيقة، والمنطق، والعقل، والاتساق، والبرهان التجريبي... إلخ. تبعاً لهذه النظرة، لا تعدو فكرة "التقدّم" العلمي كونها أكثر من مجرد أسطورة كاذبة، أي أسطورة تصمد من خلال مساواتنا قصيرة النظر "للحقيقة" مع ما يعتبر راهناً بمثابة حقيقة، تبعاً لهذا أو ذاك من مجتمعات "الخبرة" (التي تعطي الصلاحية لذاتها). ويفكر فيراباند أنه من الأفضل كثيراً الإقلاع عن هذا الاحترام في غير محلّه للعلم وأن نأخذ بالاعتبار بدلاً من ذلك مختلف العوامل - الاجتماعية، والسياسية، والنفسية، والمهنية وهكذا دواليك - التي لعبت دوماً دوراً حاسماً في تاريخ الفكر العلمي. يمكننا عندها أن نرى كم كانت الدوافع مشوشة ومختلطة (وكم كانت المنهجيات غالباً عشوائية وانتهازية) تلك التي أعطت المجال للاكتشاف أو التقدّم المزعومين والتي تعامل اليوم بمثابة مثال فريد من نوعه في كتاب جامعي. وهو ما يجلب، كما يرى فيراباند، مكسبين كبيرين. فهو سيساعد أولاً على إسقاط الطابع الأسكوري عن العلم - أي يزيل بعضاً من وجاهته الزائفة - ويتيح بذلك المجال لانتقاده من قبل محافل أخرى (ليست من ضمن "الخبراء" العلميين) (وإنما هي أكثر مسؤولية على الصعيدين الأخلاقي والاجتماعي). وهو ما سيشجع، في المقام الثاني، العلماء على أن يكونوا مغامرين بقدر أكبر في تأطير أوضاع أكثر مخاطرة، أو في اتّباع مسارات فكرية غير تقليدية.

هناك تفسيرات متنوعة يمكن أن تقدّم لصالح الجاذبية الراهنة لهكذا أفكار. تتمثل إحداها في النظرة ذائعة الانتشار والقائلة بأن فلسفة العلم لم يعدّ بإمكانها اللجوء إلى أي صيغة من صيغ التمييز الوضعي المنطقي (أو التجريبي المنطقي) ما بين حقائق الملاحظة من ناحية وحقائق العقل (من نوع اللغو) تبرر ذاتها من ناحية ثانية. هنالك مشكلات مماثلة - أو هكذا يُجادل - مع الانشداد نحو النظريات الاستدلالية - العلمية المنطقية (أو نظريات الغطاء القانوني) تلك التي قد تنشد تعليل بيانات الملاحظة من خلال طرحها ضمن نظام أعلى نوعاً ما (نظام فوق لغوي) من علاقات المترتبات المنطقية. هنا يفتح السبيل ثانية أمام شكاكين من أمثال كواين كي يجادلوا بأنّ أي تمييز من هذا القبيل سيقوم دوماً تبعاً لترسيمة أنطولوجية منفصلة من نوع ما، أي نوع ما من اللغة، أو مجموعة نوعية ثقافياً من الأولويات الوضعية أو التفسيرية. يتمثل أحد البدائل الذي حظي بمحاباة كبيرة، ليس أقلها بين العلماء الممارسين، في تعليل كارل بوبر الاستدلالي - الافتراضي، حيث لا يتمثل قياس ادعاء نظرية ما بمكانة علمية أصيلة في حقيقتها كما يتم إثباتها من خلال أفضل المنهجيات الراهنة في الاختبار التجريبي، وإنما هو يتمثل في انفتاحها (النظرية) على قابلية التفنيد من خلال هذه المنهجيات ذاتها. يحوز هذا التعليل على الميزة الرائعة المتمثلة في تفسير كيف أن العديد من النظريات العلمية الكبرى التي حازت مصداقية واسعة تبين في النهاية أنها خاطئة، أو هي "حقيقية" فقط بالنسبة إلى مجال زماني - مكاني محدد - كما هو الحال بالنسبة إلى تصورات نيوتن في الزمان والمكان المطلقين. وهي تلائم بذلك نقد أولئك من هم من أمثال فيراباند الذين قد يستغلون هكذا بيّنة إلى حدّ إنكار أي دور للأفكار الحقيقة يمكن أن تلعبه في فلسفة العلم وتاريخه.

ومع ذلك، تعاني وضعية بوبر من بعض الصعوبات من بينها اعتماده على محكات لا تتمتع بالنوعية الكافية كي تحدّد ما يتعين اعتباره بمثابة تفنيد قاطع (أو بمثابة مبرر صلب لرفض فرضية مطروحة من نوع ما) في إحدى حالات البحث العلمي.

وبصيغة أخرى، فإن منهجية "الظرفية والرفض" كما يصفها بوبر - ترتد في نهاية المطاف إلى مجرد تنويع ضئيل معكوس في موضوع الوضعية أو التجريبية المنطقية. وفوق ذلك قام بوبر باستعمال غير مشروع لهذه المنهجية المشكوك فيها - كما يدعي نقاده - بغية مهاجمة ما يراه بمثابة ادعاءات علمية زائفة قالت بها الماركسية والتيارات "التاريخية" في المذاهب الاجتماعية، أو التأويلية، أو الإنسانية. وإذا كان هناك من حجة من نوع ما تتعرض لإطلاق النار عليها من قبل النسبيين الثقافيين في أيامنا، فهي تتمثل في الفكرة التي تذهب إلى أن العلم يجب أن يتمتع بنوع من المكانة المفضلة لإبلاغنا بالحقيقة، ويتمتع بأي منهج أو طاقم من شروط الصدق التي قد تضعه في مكانة مميزة، عن أساليب المعرفة الأخرى الأقل صرامة أو الأقل قابلية للتعليل العقلاني (حسب تعبيره هو ذاته). ذلك هو التمييز الذي يقام معيارياً ما بين "سياق الاكتشاف" لادعاءات الحقيقة العلمية، وبين "سياق التبرير" حيث يتم إخضاع هذه الادعاءات للاختبار من خلال أفضل المحكات المتوفرة للاعتماد التجريبي، والاتساق النظري، والمعطيات التفسيرية - النسبية، وهكذا دواليك. إلا أن هذا التمييز مرفوض من قبل أولئك الذين يتمسكون بأنّ الحقيقة هي مجرد مُنْتَجٌ لاعتقادات متموضعة من تلك التي يجب البحث عن أصولها في السياق الثقافي لهذه المعتقدات أو في تاريخ سيرة الحياة الاجتماعية (أي الاهتمامات المهنية، ودوافع المسار المهني،

وخبرات الطفولة، والمعتقدات الدينية... إلخ) لأولئك العلماء الذين يحملون هذه الاعتقادات - وسواء تمّ هذا الرفض على أساس "النسبية الأنطولوجية"، أو من خلال متابعة ما يدعى البرنامج المتطرف في علم اجتماع المعرفة.

لخصّ الشاعر ف. هـ. أودن بأسلوب لطيف هذه الحالة في صيغتها الشعبية. "سوف تعطيك حقائق الحياة الهزيلة كلّ الحقائق". يمكن أن تتضمن تنوعات أكثر فذلكة، ولو أنها ليست أقل سفسطة، ادّعاء فيراباند الشهير والقائل أنه في قضية غاليلية ضدّ الكاردينال بيلارماين والسلطات الكنيسة، لم يكن الأمر مسألة حقيقة - أي فرضية مركزية الشمس ضدّ فرضية مركزية الأرض - وإنما هي ببساطة مسألة من امتلك الحجة الأفضل على الصعد البلاغية، والاجتماعية، أو السياسية. وهكذا فلو أن بيلارماين سعى لتعزيز مصالح استقرار المجموعة والسلام، بينما أمكن إظهار غاليلية على أنه غش في بعض التفاصيل (أي في بيانات الملاحظة) من أجل الحفاظ على نظريته، فعندها قد ترجح كفة الكنيسة - أو هكذا يقترح فيراباند - وحتّى إنَّه يتعين عليها أن تتمسك بموقفها المعتقدي وأن لا تتراخى بصدده كي تماشي الأرثوذكسية العلمية الراهنة. وغالباً ما تتواجد صيغ أخرى من هذه الحجة (فيما لو حدث أن دُفِعَتْ إلى هذا الحدّ الأقصى الاستفزازي) في الأدبيات الجارية حول علم اجتماع العلم وتاريخه. ما يشترك فيه كلّ هؤلاء هو الإقناع الاسماني (عدم وجود حقائق بل مجرد مسميات) القائل بأنَّ "الحقيقة" هي مجرد مصطلح ملصق شرفياً بمواد الاعتقاد تلك التي تمكنت من الانتشار والسيطرة، بأي وسيلة استراتيجية أو بلاغية كانت، في هذا التباري على المكانة الأعلى في "المعرفة" العلمية و"التقدّم". تتضمن مصادر أخرى أطروحة "التشيد الاجتماعي للواقع" (Social Construction of Reality) (التي تمّ تبينها في فلسفة العلم من قبل كتاب من مثل باري بارنز ودايفد بلور)؛ وكذلك سلالة السلطة/ المعرفة الشكاكة التي طبقها ميشال فوكو على العديد من المذاهب العلمية؛ وحجة المفكرين ما بعد الحداثيين من مثل جان فرانسوا ليوتار القائلة بأنَّ العلم لا يعدو كونه واحداً من ضمن مدى لا يمكن مقايسته من ألعاب اللغة (المعرفية، الأخلاقية، التاريخية، السياسية.. إلخ) وهو لا يمارس بعد اليوم أي ادعاء مُفَضَّلْ حول المعرفة والحقيقة.

سبق أن رأينا كيف يمتد شكّ من هذا القبيل إلى فلسفات العلم التي تثير شكلاً معيناً من التسويغ الاستنتاجي من النظريات المفسرة للقانون أو الفرضيات المؤطرة بغية إثبات أو دحض تجريبي، إلا أن الأنواع ذاتها من الاعتراض قد سيقت ضدّ الحجج ذات النزعة الاستقرائية، أي تلك التي تتخذ منحى معارضاً، ساعية إلى استخلاص تعليلات وضعية أو تفسيرية معممة من الانتظامات الملاحظة في هذا المجال الفيزيقي أو ذاك. كان دايفد هيوم بالطبع هو أول من أبدى رأياً حول المشكلات التي تنشأ عن تقديم أي دفاع ملائم (أي يتجاوز مجرد "الحس العام" أو الاحتمال). عن العمليات الاستقرائية. إذ تتلخّص أفكارنا عن السببية، كما رأى ذلك، في مجرد تتابع منتظم، أو تجاور، أو "اقتران ثابت" أو اعتقادنا الراسخ بأنَّه إذا تبع حدث ما طبيعياً حدثاً آخر في نظام ظواهر الخبرة، فإن ذلك يجب أنْ يعود عندها إلى رابطة سببية داخلية - أو علاقة بينهما. ولهذا السبب كانت هذه الإغلوطة، بالنسبة إلى هيوم، عبارة عن استنتاج لسببية مغلوطة لا تتمشى مع مقدماتها، مع أنها من النوع المتجذر بعمق في عادات تفكيرنا اليومي كما في عاداتنا العلمية، بحيث لا تترك إلا القليل من الأمل في إصلاحها. ولقد تمّ إعادة

طرح "لغز الاستقراء" مؤخراً بحجج حاذقة ومتنوعة الصياغة، تقود بعضها إلى الفيلسوف نيلسون غودمان. ولقد استعملت كلها، حتّى في المواضع التي لم تكن تقصد ذلك، لتعزيز تيار واسع الانتشار على صعيد الفلسفات الشكاكة أو النسبية التي ترد "الحقيقة" إلى التداول المتبدل للاعتقاد موضع التوافق.

إلا أن هذه الحجج لم تفلت من المعارضة، كما يمكن للمرء أن يتوقع، نظراً لخاصيتها المضادة بقوة للحدس ولميلنا الطبيعي لإسباغ قيمة أكبر على ادعاءات الحقيقة العلمية من القيمة المعطاة لمجرد التهاون العقلي أو قوة العادة - كما يلاحظه هيوم. أتى التحدي من عدة أوساط من بينها مدرسة الواقعي النقدي الفكرية الذي يمثل روي بهاسكار نصيرها الرئيس، وهو نفسه متأثر بشدة بأعمال روم هاريّ. يقع في صميم قضيتهم تصوّر "ذو طبقات" للواقع، والمعرفة، والاهتمامات الإنسانية، حيث يمكن إجراء تمييز ما بين عالم أشياء وعمليات وأحداث "لا متعدية" أي تلك التي يجب التعامل معها باعتبارها موجودة مستقلة عن التصوّر الإنساني - من ناحية، وبين عالم الاهتمامات المكونة للمعرفة التي تخضع فعلاً للتقدير النقدي لطابعها السياسي الاجتماعي والأخلاقي من ناحية ثانية. ويجادل بهاسكار بأنّ دمج هذين العالمين يمثل خطأ الفلسفات النسبية الأعظم، وهو خطأ يؤدي إلى عواقب معوقة في كلا مجالي الاستقصاء. وهكذا حدث أن ساد جعل "الحقيقة" (في العلوم الطبيعية والإنسانية على حدّ سواء) رهناً بأي شكل من الخطاب، أو أنظمة الأمر الواقع المؤسسة على السلطة/ المعرفة في بعض المذاهب العلمية المعينة في أزمان معينة. كما إنّ هذا الموقف قد قلل من شأن أي مساءلة نقدية للمشاريع والاستقصاءات العلمية، أو للبرامج البحثية التي قد تجادل انطلاقاً من مترتباتها الأخلاقية، أو عواقبها من أجل حسن الحال الفردي أو الجماعي. لا يمكن أن يكون لهكذا نقد أي أساس أو مبرر، إذا فشل في تقديم تعليل مناسب (واقعي) لما يستطيع العلم أن ينجزه أو يمكنه إنجازه استناداً إلى المعرفة والبحث الراهنين.

هكذا فإن لدى بهاسكار سببين للتمسّك بتمييزه بين "المتعدي" (Transitive) و"اللامتعدي" (Intransitive). فهو (التمييز) ضروري، في المقام الأوّل، بمثابة شرط لإمكانية قيام العلم، وكذلك (من باب أولى) (a fortiori) لقيام فلسفة العلم وتاريخه. وهو ما يعني، أن هذه المشاريع (العلمية) قد لا تكون قابلة ببساطة للفهم في غياب مجال موضوع مفترض مسبقاً، وقائم بحدّ ذاته خارجاً عن أي بناء فكري نابع من ترسيماتنا المتنوعة (من مثل اللسانية والخطابية والتاريخية، أو الثقافية). يتمثل الموضع الذي يضل فيه النسبيون في الخلط ما بين القضايا الأنطولوجية والقضايا الإبستيمولوجية. وهكذا فهم يفككون التنوع الظاهري لادعاءات الحقيقة المطروحة خلال تاريخ الفكر العلمي (والتي غالباً ما يتم التخلي عنها لاحقاً) بمثابة بينة على أنه ليس هناك من حقيقة، وأنه لا شيء يمكن تبرير هكذا ادعاءات بمعزل عن منظورهم الذاتي "جوانبي النزعة" على صعيد قضايا الحقيقة، الواقعية، التقدّم، والتفسير الملائم... إلخ. وهكذا يتعين أن يتجلى الأمر في الحقيقة، إذا تذكرنا جملة فتغنشتاين الرنانة وإنما التي لا تساعد كثيراً والقائلة، "أن حدود لغتي [والتي يتعين فهمها على أنها "خطاب"، "نموذج علمي" (Conceptual Scheme)، "ترسيمة مفهومية" أو أي شيء من هذا القبيل] هي ذاتها حدود عالمي" إلا أن هذا الاستنتاج لا يصمد إلا على المقدمة الخاطئة - كما يرى بهاسكار ذلك - القائلة بأنّ الأنطولوجيا (أي مسائل

من قبيل "ما هي الأشياء التي توجد؟" "ما هي صفاتها الواقعية، وبناها، وآلياتها التوليدية، أوضاعها السببية... إلخ؟") هي مرادفة للإبستيمولوجيا (أي "كيف تحدث معرفة من هذا القبيل"؟، "بناءً لأي محكات؟"، "وضمن أي حدود من الاستيعاب المعرفي البشري أو المصلحة المولدة للمعرفة؟"). ويندرج عن ذلك نقطته الثانية الكبرى ضدّ النسبية: والقائلة بأنّه من خلال الخلط ما بين هذه الأسئلة فأنّهم يحرمون النقد من أي مكسب فعلي بصدد الطريقة التي تطور العلم من خلالها عملياً حتّى الآن، والمدى الذي يمكن لإمكاناته أن تُسَخَّرَ لخدمة الصالح العام.

يجد كلا هذين الهدفين التعبير عنهما في عنوان أكثر كتب بهاسكار شهرة بعنوان **الواقعية العلمية والتحرر والإنساني** (*Scientific Realism and Human Emancipation*). وهو يجادل، في هذا المقام، بأنَّ المذاهب النسبية (أو المضادة للواقعية) قد تكون انطلقت من هدف يستحق الثناء يتمثل في مقاومة المفهوم الوضعي الضيق للعلم الذي يستبعد أي اهتمام بالقضايا الأخلاقية من خلال اختزال الحقيقة إلى مجرد مسألة عقلانية وسائلية محضة (وسائل - نتائج). إلا أن بديلهم المقترح ليس أفضل حالاً بكثير، إذ يتلخص في نوع من الشكّ المعرفي المفرغ من محتوى نقدي والمفتقر إلى أي أساس من الحكم التقويمي العليم. وهو بذلك يعيد ببساطة إنتاج الأحجيات البالية كلها - على غرار مشكلة هيوم في الاستقراء - والناتجة عن تصوّر مُشيِّء لمجال الأشياء الفيزيقية مرفق بنظرية مشاهد سلبي في المعرفة. بهاسكار ليس وحيداً بين فلاسفة العلم المحدثين في الدفاع عن قضية العودة إلى أساليب الفهم التفسيرية - السببية. إذ يقدم ويسلي سالمون العديد من الأمثلة المقنعة على التقدّم الناجم عن إنجاز استيعاب أكثر عمقاً وملائمة لهكذا آليات سببية ضمنية تحديداً. وعلى سبيل المثال، تتضمن حالات التقدّم هذه القدرة على تعريف الحرارة وقياسها انطلاقاً من وسيط الطاقة الحركية للجزئيات؛ وفهم التوصيل الكهربائي من خلال مرور الإلكترونات الحرة؛ أو توصيف اللون "الأزرق" باعتباره ذاك الذي يمت إلى أطوال موجات ضمن نطاق معين من التردد (وذلك كما يتميز، مثلاً عن فكرة أفلاطون القائلة بأنَّ الأشياء الزرقاء تدرك على أنها زرقاء انطلاقاً من إسهامها في شكل الزُرْقَةْ أو جوهرها).

وعلى ذلك تتمثل قضية الواقعية السببية، تبعاً لكلمات نيكولاس ريشار، في أن "لكلّ خاصية موضوعية لشيء واقعي عواقب من مستوى تنظيمي" حتّى ولو لم "يكن بالإمكان مسحها في كليتها"، كما يقرّ بذلك عن طيب خاطر. ليست هذه الأخيرة في الواقع تسليماً يشكل حجة إضافية متحمسة للقضية الواقعية. بمعنى أن بَيِّنَتَنا الأساسية لمكانة أشياء العالم الواقعي المستقلة عن العقل تكمن تحديداً في امتلاكها لصفات وخصائص، وترتيبات سببية... إلخ، قد يتضح في نهاية المطاف أنها ليست ما كنا نتوقعه تبعاً لحالة معرفتنا الراهنة. في هذه الحالة، وكما يلفت ريشار النظر إليه بدهاء، فإن "حجة النسبية المستقاة من الخطأ" (وتحديداً من أن العلماء غالباً ما كانوا على خطأ في الماضي وبالتالي فقد يكونوا كذلك على خطأ على الدوام) هي من نوع الحجج التي تفشل في الصمود. ولا يشكل ذلك حجة فعلية ضدّ الواقعية العلمية، ولا حتّى حجة ضدّ "غائية العلم الأنطولوجية كما تتوفر لدينا". وهكذا لم يكن القيصر يعرف - ولا كان بإمكانه أن يعرف - بأنَّ معدن سيفه يحتوي على مادة كربون التنغستن، وأن ذلك شكل عنصراً تفسيرياً لملائمته للغرض الذي أعد له. ويمكننا الآن، أكثر من ذلك، إعطاء أسباب

إضافية (من النوع النواتي، أو دون الذري) لواقعة كون بعض المعادن أو المكونات المعدنية تتمتع ببعض الخواص الفيزيقية المجربة جيداً.

الادعاءات من هذا القبيل لا يمكن بأي حال أن تدحض - بواسطة الاحتمال العالي - الذي يقارب اليقين في الحقيقة - بأنّ العلم المستقبلي سوف يأتي بتفسيرات إضافية وأكثر تفصيلاً أو أنطولوجية أكثر عمقاً، وهو ما لا يبدل من المعرفة التي نملكها والقائلة بأنّ تفسيرنا الحالي هو أفضل (أي أكثر ملاءمة) من أي شيء آخر متوفر لقيصر (Muntz, 1985, Ruben, 1982, and Lipton, 1993). وهو ما يعني، بأنّ لدينا مسوغ عقلاني لافتراض أن الأشياء، والنظريات، والمسلّمات السببية المستعملة في أفضل تصاميمنا البحثية هي أقرب إلى الحقيقة مما كان بإمكان قيصر (أو الخبراء العلميين في زمانه) اعتباره فرضية ملائمة. وإنه لصحيح بلا أدنى شكّ أن أي ثغرات أو أوجه قصور في حالة معرفتنا الراهنة كان يمكن الكشف عنها من خلال المزيد من التقدّم - من قبيل بعض التحسين في وسائل الملاحظة، أو من قبيل قوى التوليف النظري - مما كان سيجعل هذه المعرفة إما بائدة أو ذات مدى تطبيق محدود من الآن فصاعداً. أبرز مثال على ذلك، نظرية نيوتن مع إطلالة نظرية النسبية، حيث ما زالت تصورات الجاذبية أو المكان الزمان المطلقين - تلعب دوراً تفسيرياً، ولو ضمن بعض الشروط المحددة أو في بعض مجالات الاستقصاء النوعية.

يتم الإدلاء بهكذا شواهد غالباً طلباً لدعم ادّعاء النسبية المعيارية، وتحديداً تلك القائلة بأنّ هناك العديد من الطرق لتفسير الظواهر بقدر ما يوجد من نظريات علمية، أو نماذج معرفية، أو أنطولوجيات أو ترسيمات مفهومية، وهكذا دواليك. إلا أن هذه الحجة تجانب الصواب على صعيدين حاسمين. فهي تفشل **أولاً**، في ملاحظة أن نظرية إينشتاين في النسبية العامة ذاتها تستعين بقيمة مطلقة - أي سرعة الضوء - التي تستخدم عندها بمثابة مقياس لا يتبدل لتحديد كلّ المواقع على المدى المكاني - الزماني المستمر. وهكذا فمن الخطأ الخلط - فيما لا يتجاوز إلا قليلاً تلاعباً بالألفاظ - ما بين "النسبية" بهذا المعنى المحدد جيداً مع المذهب النسبي الإبستيمولوجي أو الأنطولوجي الشامل الذي سعى إينشتاين جاهداً إلى تجنبه. وفي مقام ثانٍ، تتجاهل هكذا حجج المدى الذي لا تتعرض فيه النظريات القديمة أغلب الأحيان إلى فقدان مصداقيتها بشكل قاطع، مما يتضح في الحفاظ عليها وتنقيتها من خلال الصياغات العلمية المستمرة، كما من خلال النقد.

يحدث ذلك أحياناً حين يتبين أن مواداً معرفية كانت راسخة سابقاً لا تمتلك سوى حقيقة جزئية أو قوة تفسيرية لم تعدّ ملائمة للأغراض الحاضرة. قد يكون ذلك حقيقياً، على سبيل المثال، بالنسبة لحالات التقدّم في مجالات الفيزياء الجسيمية أو البيولوجيا الجزيئية التي بنيت على أعمال الفيزيائيين، والكيميائيين، وعلماء البيولوجيا الأولين، ولكنها أعادت صياغة مجال الموضوع من خلال اكتشاف مناطق جديدة من الاستقصاء الأنطولوجي - العميق. وقد تشتغل هذه العملية في حالات أخرى بشكل عكسي (إذا جاز القول)، بحيث تنطلق من تخمين بصدد وجود كيانات غير ملاحظة بعد، وتسعى من ثمّ إلى التحقق من ادعائها من خلال التجربة أو المزيد من البحث. وهكذا، وكما يلاحظه نيوتن - سميث، كان مصطلح "الإلكترون" أولاً "محمولاً مفترضاً... قدم من قبل [روتغن] بقصد العثور على مكون من مكونات المادة، وتحديداً ذاك المسؤول عن ظاهرة شعاع - الكاثود". ولم يقتصر فيما بعد

على "دخول معجم مفردات" الفيزياء النظرية، كما قد يحلو لعالم نسبي أن يصيغه، وإنما بلغ أيضاً مرتبة الافتراض المسبق ووصولاً فيما بعد (بفضل عمل روثر فورد الرائد) إلى مرتبة الكيان الذي يمكن تعقب مروره، والذي وضع دوره التفسيري السببي وجوده في مرتبة تتجاوز أي شكّ معقول. ويصدق الأمر ذاته على مدى من المواد - من مثل الجزيئات، المورثات، بروتينات (DNA)، والفيروسات - والتي أبدت بالمثل قدرة على تفسير ما افتقر سابقاً إلى تعليل ملائم. تلك هي، تبعاً للعالم ريشر، الفضيلة الأكبر للمقاربة الواقعية: في أنها تولي اهتماماً مستحقاً للادّعاءات السابقة القائلة "بنظام غير ظاهر تنبثق عنه الظواهر نفسها من خلال العمليات السببية". لأنه بخلاف ذلك، وإذا افتقدنا إلى أرضيات من هذا القبيل، لن يكون هناك قطعاً من مبرر للتفكير بأنَّ الإلكترونات (أو الجزيئات، والمورثات، والفيروسات... إلخ) قد مارست أي مطالبة بالحصول على مصادقتنا أكبر من اللاهوب [مادة كيميائية وهمية كان يعتقد أن لها علاقة بالاشتعال]، والتدفق المغناطيسي، أو الأثير المضيء.

وهنا سيجيبنا النسبي [المنتمي إلى النسبية] - وبالرجوع على الأغلب إلى كون - بأنَّ هذه الأسس مفقودة في الحقيقة طالما أنه لا ضمانة هناك لثبات معنى المصطلحات من نظرية إلى أخرى. وإذا كان صحيحاً أن كلّ المصطلحات "محملة بالافتراضات النظرية" (كما يفكر كون على إثر كواين)، بما فيها لغات الموضوع، وتقريرات الملاحظة، وأن النظريات فوق ذلك "تفتقر إلى التحديد" جذرياً من قبل البينات، سينجم عن ذلك عندها أن العلماء سوف يدركون موضوعات مختلفة تبعاً لتوصيفات نظرية مختلفة. وهكذا، على سبيل المثال، لم يكن الذريون القدامى بأي معنى يتكلمون عن الكيانات "ذاتها" التي يتكلم عنها الفيزيائيون اللاحقون (منذ دالتون وإلى الآن) والذين خرجوا هم أنفسهم مع هكذا مدى متنوع من النماذج، والمجازات، الجسيمات "الأولية"... إلخ، بحيث تجعل نظرياتهم "غير قابلة للمقايسة" على وجه الدقة. ولنأخذ، كذلك، أحد أمثلة كون الأكثر شهرة حيث يقول: ادّعى كلّ من بريستلي ولافوازييه، أنه اكتشف عملية الاحتراق الكيميائية، مع أن لافوازييه أقام تعليله - بشكل صحيح، كما نفكر حالياً - على وجود عنصر غير معروف حتّى ذلك الحين والمسمّى "أوكسجين" بينما تمسّك بريستلي بنظرية اللاهوب وخرج بنتائج تجريبية أثبتته كلياً. وبالتالي، فحيث رصد لافوازييه وجود الأوكسجين، تكلّم بريستلي عن "هواء لاهوبي" مع طاقم كامل من الافتراضات المتماشية معه، وتفكير بصدد البنية التي تساوت مع نظرية نقيضة ذات نطاق تفسيري مشابه. يقدم كون العديد من الأمثلة من هذه القبيل، ومن ضمنها الاختلاف في وجهات النظر ما بين أرسطو وغاليلية حول ما ندركه نحن الآن - تبعاً لغاليليو - بمثابة حركة رقاص الساعة الناجم عن الجاذبية والذي "رآه" أرسطو بمثابة المادة الساعية إلى احتلال مكانها (الكوني) المستحق في نظام العناصر.

اتّخذ أتباع النسبيين (ولربما ذاته كذلك) كلّ هذه المسائل لتبرير موقف متطرف من الشكّ المعرفي تجاه قضية حقيقة العلم وتقدّمه. وحتّى مع ذلك، هناك مشكلات جلية تعاني منها أي صيغة متطرفة من أطروحة عدم قابلية المقايسة. تتمثل إحدى هذه المشكلات في النقطة المنطقية المباشرة التي تفيد بأنَّه لن يكون بإمكاننا عرض هكذا ادعاء إلا إذا كنا قادرين على التعرف على الفوارق بين نظريتين متزاحمتين، أو نمتلك على الأقل حداً أدنى من مقومات المقارنة التي يمكن على أساسها القول بافتراقهما. ومع

ذلك، وكما يلاحظه أندرو كوليار "ليس هناك من يكلف نفسه عناء القول بأنَّ علم التنجيم لا يتماشى مع علم المال، أو أن النحو التوليدي لا يتماشى مع العلاج بوخز الأبر". هناك كذلك واقعة - مصادق عليها جيداً من خلال العديد من الأمثلة في تاريخ العلم - تذهب إلى أن المعرفة تتزايد حول بعض الموضوعات عبر أوسع الفوارق في الأطر النظرية، والترسيمات الأنطولوجية، والنماذج المعرفية البحثية، أو أي شيء آخر، ورغماً عن هذه الفوارق. وهكذا فلا معنى للتفكير بأنَّ الفيزياء الذرية الحديثة (ما بعد دالتون) وفيزياء الجسيمات تنتمي إلى سلالة من الذريين القدامى، حتّى ولو أمكن القول أن هؤلاء قد احتلوا "عالماً مفهومياً مختلفاً"، قدموا أفكارهم على أساس افتراضي تخميني محض، مجرد من أي ضمانة علمية أصيلة. يتمثل ما يمكننا من إقامة تمييز تحديداً في معرفتنا بنحو المعرفة، وقدرتنا على التقاط تلك العلاقات البارزة التي يختلف فيها الفهم الراهن للبنى الذرية أو ما دون الذرية عن التصورات الذرية القديمة - حيثُ إنَّ ما تَقَدَّمَ في الحقيقة متجاوراً لها إلى حدّ بعيد.

وهكذا فإن الأطروحة الكواينية الكونية (نسبة إلى كون) القائلة بتباين معنى جذري تؤدي إلى توليد بعض الاستنتاجات المتعثرة، هذا إذا لم نقل استنتاجات بلا معنى. لا يتطلب منا الأمر مجرد الاعتقاد بأنَّ الذريين اليونان كانوا يتكلمون عن شيء مختلف كلياً، وإنما هو يتطلب كذلك القول بأنَّ الفيزيائيين اللاحقين من مثل دالتون، وراثر فورد، وإينشتاين، وبوهر، كانوا هم أنفسهم يشتغلون على إفتراضات بالغة التباين بحيث يمكن استبعاد أي مقارنة ذات معنى فيما بينهم. ربما يكون هناك من مجال يغري بتبني وجهة النظر هذه في حالات أخرى أكثر تطرفاً وغرابة من مثل فكرة أناكسيماندر عن الأرض باعتبارها "شيئاً شبيهاً بلوح معلق في حالة توازن في مركز الكون" (أُسْتَمِدّ هذا المثل من ريشر). حتّى هنا، يمكن مع ذلك المجادلة بشكل معقول بأنَّ لدينا من المرتكزات ما يسمح بالتفكير بأنَّ أناكسيماندر كان مخطئاً - وأن المفكرين اللاحقين كانوا محقين - بصدد جسم كوكبي ما (من مثل الأرض) الذي أصبحت بنيته، وخصائصه، وموقعه في النظام الشمسي مفهومة بشكل أفضل بكثير. وينطبق الأمر ذاته وإلى حدّ بعيد على العلم السالف، بما فيه نظرية أرسطو في المادة باعتبارها مكونة من خليط، بمقادير متفاوتة من "العناصر" الأربعة (التراب، الهواء، النار، والماء)، وبمصاحبة "الأمزجة" المفترض أنها ناتجة عن حالات تمازجها العديدة. لا تكمن المشكلة مع نظرية من هذا القبيل في أن البيِّنَةَ تفشل في توكيدها، وإنما هي تكمن على العكس في أنها متلائمة تماماً مع أي نوع من "البينة" التي قد تتكشف. وبتعبير بوبر، إنها مؤطرة بشكل جدّ غامض، بحيث تفتقر إلى محكات التفنيد - أو الأسس التي تتيح أبطالها الذاتي اللاحق - وهو ما يمثل التمييز ما بين العلم والعلم الزائف.

إلا أن هناك حجة أقوى تتجنب المشكلات المبينة أعلاه الخاصة ببيان بوبر. إنها النظرية السببية الواقعية والتي تهتم التفسيرات العلمية، تبعاً لها، أساساً بخصائص الأشياء ذاتها - أي ببناها، وآثارها، وقواها "الفاعلة فيها يتجاوز الوقائع" (بهاسكار)... إلخ. - بدلاً من الاهتمام بمختلف القضايا أو منطق الاستقصاء الذي يدعي تعليلها. وهكذا، وتبعاً لكلمات بهاسكار: "إذا كان هناك عقل واقعي، قائم في طبيعة الأشياء من مثل بنيتها الجزيئية، أو الذرية، يتعين بالتالي أن ينزع الماء إلى الغليان عندما يُسَخَّنْ". وتجدر الملاحظة أن هذا التحوّل المقترح من المقاربة الوصفية - التحليلية إلى المقاربة السببية - التفسيرية

يجد موازياً له في الفلسفة اللسانية الحديثة، على الأخص في عمل سول كرايبك ذي التأثير بعنوان **التسمية والضرورة** (*Naming and Necessity*) (1980). يستتبع ذلك في الحالتين الحجة القائلة بأنَّ بعض الكلمات - أي تلك التي تسمَّى "أنواعاً طبيعية" (Natural kinds) - تمتلك مرجعيّة بفضل قدرتها على الدلالة على بعض الموضوعات المطابقة لها، أو الجواهر، أو وحدات العالم الواقعي. تُعَرَّفْ هذه الكلمات (أي "الأسماء العلم" في استعمال كرايبك غير المعياري لهذا المصطلح) بما هي كذلك من خلال سلسلة من الانتقالات تحيلها في كلّ طور انتقالي ثانية إلى مدلولها الذي "تمّ تعميده" هو ذاته في فعل تسمية أول (تدشيني) ويخضع من بعدها إلى تعديلات متنوعة أو تحسينات على ضوء المعرفة العلمية المكتسبة حديثاً.

يتمثل هدف كرايبك الرئيس من كلّ ذلك في تجنب أنواع المشكلات الناشئة عن النظريات الوصفاوية [ذات النزعة الوصفية] (من مثل تلك التي قال بها كلّ من فريجه وراسل)، والتي تجعل من قيم الحقيقة دالة مرجعيّة، وتجعل بالمقابل من المرجع دالة تلك المعاني التي تعطيها لمصطلح ما. ولا يعدو الأمر سوى خطوة قصيرة كي نعود إلى تلك الأشكال الكواينية وما شابهها من أشكال النسبية الأنطولوجية بالجملة، والتي يتم الوصول إليها من خلال رفض أي تمييز قاطع ما بين القضايا التحليلية (الضرورية منطقياً) والقضايا التوليفية (التجريبية أو الوقائعية). أما بالنسبة إلى كرايبك، فهناك من وجهة ثانية، نظام من الحقائق الضرورية البعدية تفسر كيف تقوم الأشياء في الواقع وكيف تتمشى مع فهمنا لها كما يتم التعبير عنه على شكل قضايا منطقية حول مصطلحات النوع - الطبيعية.

يوفر بهاسكار ثانية بعض الأمثلة الملائمة من المجال العلمي. وهكذا "فإذا كان هناك شيء ما من قبيل امتلاك التشكيل الذري أو الإلكتروني ذاته، والذي يتشارك فيه كلّ من الغرافيت، والكربون الأسود، والألماس، عندها يكون الكيميائيون محقين في تصنيفها معاً - والسبب في ذلك التصنيف هي البنية". كما أنه يجعل المسألة أكثر جلاء نوعاً ما بصدد مثال الكتب التدريسية في القياس المنطقي القائل: "كلّ الرجال فانون، سقراط رجل. إذن سقراط فان". وهكذا تصبح تبعاً لوجهة نظر بهاسكار السببية - الواقعية كالتالي: "نظراً لتكوينه الجيني، إذن كان سقراط رجلاً، فيتعين أن يموت". أي أنه، لدينا مرتكزات، تجريبية وعلمية على السواء، كي نؤكد نظام الضرورة في هذا المقام بمعزل عن بنية القياس المنطقي التي تحدّد استنتاجاً استدلالياً جيد الصياغة. وقد ينطبق الأمر ذاته على القضايا بصدد طروحات نوع طبيعي أخرى من مثل (كي تكرر القول) أن الماء ينزع إلى الغليان حين يسخن، وأن **الموصلات** الكهربائية تتصف بمرور الإلكترونات الحرّ حين نمرر تياراً، أو أن زرقة شيء ما تتمثل في قيامه بعكس ضوء في مدى طول موجة يبلغ 4400 A. هذه كلها هي حالات مما قد يسميها كرايبك ضرورة بعدية. تدلّ أسماءها على وجه الدقة على تلك الأنواع من الظواهر الجارية - بنى، صفات، وضعيات سببية... إلخ. التي تتطلب أن نكون قد عثرنا على معلومات عنها من خلال التجربة أو الاستقصاء العلمي من ناحية بينما من الناحية ثانية هي تنتمي إلى خاصيتها الأصيلة (الضرورية) باعتبارها تحديداً ذلك النوع من الظواهر. وكما قد يدعي بهاسكار فإن هذا النوع من المعرفة تحديداً هو ما يمكننا من خلاله إعطاء معنى للعلم، وما يرافقه من فلسفة العلم وتاريخه.

هناك دوماً بالطبع أمثلة مضادة يمكن للمشككين الإدلاء بها من خلال المجادلة بأن

العلم يتعامل فقط مع وحدات افتراضية أو مع تراكيب ما، انطلاقاً من هذه الأنطولوجية المفضلة أو تلك، أو من ترسيمة مفاهيمية... إلخ. تلصق الشكوك من هذا القبيل في أغلب الأحيان بموضوعات (أو أشباه موضوعات) تقع على الحدّ الريادي للتفكير التخميني الراهن، كما هو الحال مع مختلف المسائل المفترضة - بدءاً من الإلكترونات وانتهاء بالميزوترون والكوارك - التي وردت في تاريخ الفيزياء الجسيمية الحديثة. كما أنَّ هناك أيضاً المسألة المتمثلة في الحدّ الذي يمكن أن يبلغه العلم في خلق (بدلاً من "اكتشاف") هكذا واقعيات متفق عليها من خلال تقنياته المتجددة دوماً في معالجة المواد الموجودة بتصرفه. (يمكن استخلاص أمثلة على ذلك من حقل تقنية إعادة مزج DNA، ومن المدى الجديد للجسيمات الملاحظة - مع حلول برامج المسرعات ذات الطاقة العالية، أو من خلال ملء جدول منديليف الدوري بعناصر غير معروفة سابقاً في الطبيعة). ومع ذلك فمن الصحيح - كما يلاحظه إيان هاكنغ في كتابه بعنوان **التصوّر والتدخل** (*Representing and Intervening*) أن هكذا بروتينات، وجسيمات، أو عناصر تمتلك كلاً من الصفات البنيوية والسببية التفسيرية التي تحدّد دورها ضمن مشروع بحث علمي جار على قدم وساق. وهكذا يمكن أنْ تبدأ بعض الجسيمات الجديدة انطلاقاً من تركيب تخميني محض، أي من فرضية مطلوبة من أجل موازنة المعادلات، أو من أجل ملء الثغرات في نظرية موحّدة قوية وذات جاذبية علمية. إلا أن وجودها سيظل مسألة ظرفية حتّى يصبح بالإمكان إثبات تلك الفرضية، مما قد يحدث مع اختراع مجهر إلكتروني ذات قوة وضوح أعلى، أو اختراع مُسرِّعْ قادر على تحقيق الانسيابية المطلوبة. في تلك الحالة، وكما يستنتجه هاكنج بمزيد من الاختصار فإذا كان بإمكانك استخراج الإلكترونات منه، فهو واقعي".

قد لا تتمتع حجج من هذا القبيل إلا بالقليل من الوزن بالنسبة إلى المنظرين الأدبيين أو الثقافيين الذين تشكل الواقعية من أي نوع كان بالنسبة إليهم خياراً يندر أن يتم التفكير فيه. ولقد أصبح من قبيل الإيمان في هذه الأوساط - سواء بالنسبة إلى **سوسور، وفوكو، وروورتي، وليوتار** - القول بأنَّ "الحقيقة" لا تعدو كونها مسألة تركيب لساني أو خطابي، وأن "العلم" لا يعدو كونه ذلك الاسم الذي يرتبط بلعبة لسانية أو خطابية (تحظى بالوجاهة حالياً). ومن هنا ولعه غير المعتاد بالتناظرات الفضفاضة مع تلك الفروع من علم "ما بعد الحداثة" التي يُظَنّ أنها تبدي (تبعاً لقول ليوتار) لا مبالاة خارقة لأفكار وقيم من مثل الحقيقة، العقلانية، أو التقدّم. هذا النوع الجديد من العلم، "ومن خلال انشغاله الذاتي، بأشياء من قبيل عدم قابلية الحسم، وحدود التحكم الدقيق، والصراعات المتميزة بالمعلومات المنقوصة، "والتشعبات (Fracta)، والكوارث، ومفارقات والنموذج العلمي، هو بصدد تنظير تطوره الذاتي بمثابة انقطاعات كارثية، غير قابلة للتصويب، ومُفارِقَةْ. وفي (رأي ليوتار) طالما أن "مخزون المعرفة - أي مخزون التلفظات اللغوية الممكنة - لا ينضب" لا نعود بالتالي بصدد مسألة حقيقة (من ذلك النوع الذي يمت إلى أنظمة الجمل المعرفية أو التقديرية) وإنما الأمر هو مسألة مجرد "قدرة إنجازية" (Performativity)، أي قوة التلفظ القادر على الإقناع الذي يتيح للعلماء الحصول على منح بحثية مندرجة باستمرار في شبكات المعلومات، وهكذا دواليك. وبمقدار ما يقوم ذلك "بزيادة القدرة على إنتاج البرهان" فإنّه بالمثل "يزيد من القدرة على أن يكون صواباً". وهكذا يتوافق ليوتار تماماً مع فيراباند. ففي رأيه أن أفضل محك (بل المحكّ الوحيد في الحقيقة) "للتقدّم العلمي هو ذاك الذي ينشد تكاثر التمايزات الخطابية،

وإلى إطلاق الأحكام (بقدر الإمكان) "بدون محكات" وبالتالي يستغني عن كلّ تلك القيود السلطوية المفروضة من قبل أفكار "الحقيقة" و"المنهج" العلميين.

ومع فوكو يمكن للمرء أن يرى بمزيد من الوضوح ماذا ينتج عن موقف مفرط في اسمانيته [مذهب منسفي يقول بأنَّ الحقائق مجرد تسميات]، مقترن بشك عميق بالعلم وكل أعماله. في كتابه بعنوان **الكلمات والأشياء** (*The Order of Things*) (1973) تأخذ هذه المقاربة شكل تنقيب "أحفوري" يرجع إلى مختلف الخطابات السابقة **النظم المعرفية** (Epistemes) أو بنى **نظام الأشياء** التصوّر اللساني التي ميّزت العلوم الطبيعية والإنسانية على حدّ سواء. تاريخها موسوم - كما يجادل فوكو - بسلسلة من الانقطاعات أو "القطائع المعرفية" (Epistemological Breaks) مما يجعل من المستحيل بالضبط مقارنتها ببعضها بعضاً على صعيد الحقيقة العلمية والدقة، والمدى، أو القوة التفسيرية. تتمثل المقارنات الوحيدة ذات المعنى التي يمكن استخلاصها في تلك التي تشتغل (تبعاً لتعابير سوسور) على محور بنيوي - متزامن، أي بين مختلف المذاهب العلمية التي تكوّن حقل المعرفة المعتمدة في أي زمن من الأزمان. يتمثل اهتمام فوكو الرئيس في تلك المناطق المتجاذبة من الاستقصاء - أي في منتصف المسافة ما بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية - حيث ترتبط مسائل الحقيقة بعمق وبشكل لا فكاك منه مع مسائل من طبيعة أيديولوجية **أو تأويلية**. وهكذا فهو ينزع إلى تجنب المذاهب العلمية "الصلبة" (على سبيل المثال) الفيزياء أو الكيمياء مفضلاً تلك المذاهب - من مثل الفلسفة، الاقتصاد، البيولوجيا - التي يمكن بحثها بشكل معقول باعتبارها تراكيب تأويلية من هذا المجال "من الخطاب" السائد (الخاص بفترة نوعية) أو ذاك. وهكذا فإن "حفريات العلوم الإنسانية" أي تلك التي يدعو إليها فوكو ذاتياً، بإمكانها كذلك أن تدعي لنفسها حقّ الصدق المعمم على فروع معرفية تخرج عن ما يمكن أن يقع عادة ضمن دائرتها وتتجاوزه.

المقطع الأشهر من **نظم الأشياء** هو أيضاً ذاك الذي يبسط بأشد درجات الحيوية وجهة نظر فوكو ضدّ الواقعية المفرطة، المضادة للأعراف، أو الاسمانية. إنها مأخوذة من تخيلات بورغيس المجازية الملغزة، وتدعي إعادة إنتاج مدخل انسكلوبيدي صيني حيث تصنف فيه الحيوانات كما يلي "(أ) تخص الإمبراطور، (ب) محنطة، (ت) مدجنة، (ث) خنازير رضيعة، (ج) حوريات البحر، (ح) خرافية، (خ) كلاب ضالة، (د) المشمولة في هذا التصنيف، (ذ) مسعورة، (ر) لا حصر لها، (ز) مرسومة بريشة جدّ ناعمة من وبر الجمال، (س) إلى آخر ما هنالك، (ش) كسرت لتوها إبريق الماء، (ص) وتلك التي تبدو كذبابة من مسافة جدّ بعيدة". يعامل فوكو ذلك بمثابة موضوع درس في واقع النسبية الأنطولوجية، وبمثابة مؤشر على الطابع المحدود، المحتوم ثقافياً حتّى لأعمق مفاهيمنا وفئاتنا رسوخاً. وهكذا "ففي دهشتنا بإزاء هذا التصنيف، فإن الشيء الذي نستوعبه في خطوة واحدة كبرى، الشيء الذي تتم البرهنة عليه من خلال الأخيولة، باعتباره يمثل الدخيل لمنظومة تفكير أخرى، يمثل حدود تفكيرنا نحن، أي الاستحالة المطلقة في أن نفكر على هذا النحو".

تبدو ثلاث استجابات في محلّها في هذا المقام. **أولاً**: يقوم البرهان على إمكانية التفكير بهكذا أفكار دخيلة بوضوح كافٍ من خلال وجود أخيولة بورغيس، وتعليق فوكو عليها، ومن خلال قدرتنا (باعتبارنا قراءً) على إدراكها باعتبارها تحديداً شاهدة على تصنيف وحشي

أو مثير للسخرية. إلا أننا، في مقام ثانٍ، نقوم بذلك انطلاقاً من اعتبارنا أن هذا التصنيف لا يعدو كونه في نهاية المطاف مجرد قطعة من اختراع خرافي، أي أخيولة اخترعها بورغيس (واقتبسها فوكو) بهدف تقديم تحريف دخيل على عاداتنا المتوطنة في التفكير والإدراك. في هذه الحالة (ثالثاً) إنّه لمن الخطأ أن نجادل انطلاقاً من مجرد إمكانية التفكير بهكذا أفكار "مستحيلة" ومثيرة للتندر (ومهما يمكن أنْ يعني ذلك) كي نصل إلى فكرة كون كلّ مفاهيمنا ومقولاتنا، والتزاماتنا الأنطولوجية، وهكذا دواليك، هي مجرد تراكيب وهمية على هذا الغرار انطلاقاً من هكذا خطاب "اعتباطي" أو آخر - وهو ما يشكل خلطاً جلياً في كلّ مكان في كتاب فوكو **نظم الأشياء**. ومع ذلك، فإن هذه هي بالضبط المقدمة المنطقية الكامنة وراء مشروع فوكو بكامله، بدءاً من عمله الأوّل المستوحى من البنيوية بعنوان **حفريات المعرفة**، ووصولاً إلى المقاربة السلالية النيتشوية التي ميّزت أعماله بعد السبعينيّات. وقد يكون من الأحسن أن ننظر إليها بمثابة الاختزال العبثي (الخلو من المعنى) المميز لذلك الخطّ من المجادلة المضاد للواقع التي تنطلق من موضعة الحقيقة في قضايا حول الأشياء بدلاً من موضعتها في الأشياء ذاتها، والتي تنتهي - كما هو الحال لدى كلّ من كواين، وكون، وورورف، وليوتار وآخرين - بإسباغ النسبية الشمولية "على الحقيقة" وردها إلى أي أنواع كانت من اللعبة اللغوية يحدث أن تتمتع بهذا اللقب (لقب الحقيقة). وبكلمات أخرى، فإنها تتبنى ضرورة رفض الشيء لصالح الكلمة الذي ينتهي عندها بتبخيس أسس العلم ذاتها باعتبارها مشروع سعي نحو الحقيقة. يجد هذا التجاهل في الحقيقة تعبيره الواضح في عنوان كتاب فوكو ذاته (**الكلمات والأشياء**). إذ لا يمكن، تبعاً لتعليله، أن يوجد أي "أشياء" - أي موضوعات تتجاوز الخطاب، أو أي وحدات أشياء أو أصناف أو فئات منها - مما يمكن أن تجعل "تنظيماتها" المتنوعة من خلال اللغة أو الخطاب أطروحته مفهومه.

تجدر الملاحظة أنه قد يكون هناك مصدر مشترك لهذه القضايا التي برزت مؤخراً في كلّ من فلسفة العلم الفرنسية والأنجلو أميركية. وهو ما يتعين العثور عليه في أعمال بيار ديهام (1861-1916) ذلك المفكر الذي يعترف كواين بتأثيره الكبير عليه، والذي يقترن اسمه بانتظام مع اسم كواين في مناقشة أطروحة ديهام - كواين بصدد النسبية الأنطولوجية. ويجدر أن نتذكر أن ديهام كان فيزيائياً تخصص في الترموديناميك، كما كان في الآن عينه فيلسوفاً ومؤرخ علم، وكاثوليكياً ممارساً. ومن هنا اعتقاده بأنّ مهمة العلم لم تكن تتمثل في توفير تفسيرات نهائية، وإنما يتعين عليه (العلم) بالأحرى الاقتصار على التعليل المتعارف عليه لتلك الحقائق التي صمدت جيداً بصدد ترسيمة مفهومية معينة (من النوع النسبي أنطولوجياً). وبهذه الطريقة يتمكن من إبقاء العلم خارج نطاق التعدي على حرمة مسائل تتعلّق بالإيمان الديني. هناك في فرنسا خطّ سلالة محدد بوضوح ينطلق من ديهام، مروراً بغاستون باشلار، ووصولاً إلى "الثورة" البنيوية عبر مختلف المذاهب العلمية التي وصلت ذروتها في الستينيّات والسبعينيّات من القرن العشرين. كان ينظر إلى اللسانيات البنيوية في ذلك الحين باعتبارها تتلاقى مع حركة فلسفة العلم التي أبرز ما تتمثل في باشلار الذي سعى كذلك إلى تحديد الشروط التي يمكن بموجبها لمذهب علمي أن يؤكّد بشكل مناسب درجة معينة من ادّعاء الصدق النظري. إلا أن ذلك يعتبر الآن بمثابة فترة ولت من تاريخ الفكر، وبمثابة تمهيد سالف لبزوغ فجر الوعي القائل بأنّ العلم،

على غرار الفلسفة، لا يعدو كونه "خطاب" من ضمن خطابات أخرى، لعبة لغوية لها عباراتها الاصطلاحية ومجازاتها المفضلة، إلا أنها لا تحظى بأي ميزة على صعيد الصرامة الابستيمولوجية أو الحقيقة. وطالما أن هذه تتضمن (كما هو الحال لدى فتغنشتاين) "لعبة لغة" الاعتقاد الديني، فليس من المبالغة أن نردّ هذا المسار رجوعاً إلى محاولة ديهام إقامة هدنة متفاوض عليها ما بين العلم والعقيدة الكاثوليكية. (وبالمناسبة قد يلقي ذلك أيضاً ضوءاً كاشفاً على معالجة فيراباند للمسألة ما بين غاليليو والكاريدنال بيلار ماين).

إذا كان هناك من ذكر لباشلار في أيامنا هذه، فهو يعود أساساً إلى أعمال من مثل **التحليل النفسي للنار** (*The Psychoanalysis of Fire*) (1964) حيث تقوم دراساته في التفكير حول تلك الأساليب من أحلام اليقظة المجازية أو الإبداعية (إذ جاز القول) عند القطب المناقض لقطب لغة المفهوم العلمية والاستدلال العقلاني. وما يتعرض للنسيان في هذا الصدد – وقد يمكن القول إن ما يتعرض للكبت – هو واقعة كون هذه الكتابات تشكل هي ذاتها جزءاً من مشروعه الإبستيمولوجي، أي محاولته التمييز بمزيد من الوضوح ما بين عالمي الفكر. إنّه لمن الزلل البيّنْ في قراءة أعمال باشلار الإقدام على استخلاص المذهب العلمي الرائج منها، القائل بأنَّ "كلّ ادعاءات الحقيقة لا تعدو كونها تخيلات"، وأن "كلّ المفاهيم هي عبارة عن مجازات متسامية"، أو أن "العلم هو مجرد الاسم الذي نسبغه على بعض ألعاب اللغة التي تحظى راهناً بالوجاهية". إذ على العكس من ذلك: كان هدف باشلار هو الحيلولة دون هكذا تسطيح أو تسوية مشوشة للفارق – أي الفارق الذي يتجاوز ما هو عارض، لغوي، أو متموضع (نوعي ثقافياً) – ما بين الإبستيمولوجيات العلمية من ناحية وبين "أحلام اليقظة" المجازية – الشاعرية من ناحية أخرى. وهكذا فما عناه باشلار بمصطلحه في "القطيعة الإبستيمولوجية" تمثل في طلاق حاسم مع أساليب التفكير قبل العلمية، طلاق ميز الطور الفاصل من التقدّم نحو صياغة مفهومية ملائمة لمجال معرفي معين. إنّه يحتفظ بهذه الدلالة، ولو بمنحى أكثر إشكالية، في تدليل لويس **ألتوسير** البنيوي – الماركسي على التمييز ما بين العلم **والأيديولوجيا**. إلا أنه بالنسبة إلى فوكو، فإن فكرة "القطيعة الإبستيمولوجية" قد تعرضت للنسبية إلى الحدّ الذي لم تعدّ تعني فيه أكثر من مجرد تحوّل عشوائي في "نظم الأشياء" السائد (المنتج خطابياً).

كون سوسور يتعين استيعابه في أيامنا هذه بشكل روتيني من قبل أنصار هذه النظرة المفرطة في نسبيتها، هو، أقل ما يقال فيه، عبارة عن أمر يدخل في باب السخرية، نظراً إلى اهتماماته المنهجية ورغبته في وضع اللسانيات على درب علم لغة (بنيوي – تزامني) أصيل. كان ذلك في الحقيقة المصدر الأساسي لإنشداد الجيل الأكثر تبكيراً من المنظرين الذين رأوا فيه، كما حدث تجاه أعمال باشلار، وسائلاً لصياغة الفارق ما بين **المجاز** والمفهوم، وبين الأيديولوجيا والعلم، وبين اللغة الطبيعية (الدارجة) من ناحية والخطاب النظري من الناحية الأخرى. إلا أنه، في كلتا الحالتين، أي سوسور وباشلار، توارت هذه التوجهات عن الأنظار مع تحوّل ما بعد الحداثة نحو نظرية متباعدة أكثر فأكثر عن الأعراف في العلم، المعرفة، والتصوّر والتي تعاملت مع هكذا أفكار باعتبارها مجرد هذيان "فوق لساني". وهكذا تمت قراءة **باشلار** – أو الرجوع المعياري إليه – باعتباره يجادل بأنَّ كلّ المفاهيم العلمية يمكن ردها في نهاية المطاف إلى مصدرها ما تحت الواعي المتمثل في مجاز

مفضل من نوع ما أو تكتل من الصور. لم يُعْطَ لالتزامات سوسور النظرية أي وزن مقارنة بالآفاق التي فتحت من خلال التعامل مع كلّ النظريات (وقد تكون نظريته من ضمنها) باعتبارها "منبنية ضمن" ممارسة موضعية من نوع ما مسبغة للدلالة، أو "هي تمت إليها بصلة". وهكذا يصبح بالإمكان التمسّك، بدون خوف من التناقض على صعد التفكير الفلسفي، بأنّ النقاد الأدبيين هم من بين حزب الطليعة في "الثورة" القادمة لنظام الخطاب المؤسس، هو حدث يمكنهم قراءة مؤشراته من خلال معرفتهم بأنّ "الواقع" لا يعدو كونه تلفيق علاقة تمّ تبينها ما بين الدال والمدلول (ولو أنها في الحقيقة مجرد حالة "اعتباطية").

تتمثل المشكلات المتعلّقة بهذا المذهب العلمي في تلك التي أفسدت كلّ صيغة من الحدة النسبية بدءاً من بروتاغوراس إلى كلّ ما تلاه. وهو ما يعني، أنه إذا ما عَرَّفْنا "الحقيقي" باعتباره "حقيقي نسبة إلى لـ" (حيث لـ تدلّ على لغة ما، أو نموذج علمي، أو ترسيمة مفهومية، أو مجتمع تأويلي، أو أي شيء آخر)، لا يكون عندها من سبيل لأن نعتبر أي اعتقاد خاطئاً طالما أن بإمكانه ادعاء - أو أنه ادّعى في إحدى المرات - امتلاك مقياس ما من مقاييس التوافق الجماعي. ويندرج عن ذلك **بإلغاء الفرضيات** أن كلّ الاعتقادات حقيقية على ضوء انتمائها الثقافي، أو تبعاً لمحكاتها الخاصة المحايثة كما تتجلى في هذا أو ذاك من "أشكال الحياة" التي تمر من خلال وسيط لساني. كلّ ادّعاء حقيقة مفرد سبق أن نادت به مجموعة من العارفين المتشابهين في التوجهات الذهنية، تعين أن يعتبر صادقاً عند إحالته إلى منحى اللغو، أو المفردات، أو منظومة الاعتقاد القائمة في ذلك الوقت. وهكذا وعلى سبيل المثال، كان حقيقياً في وقت ما - وليس مجرد نتاج معرفة محدودة، أو إدراك "توافقي" مغلوط - أن عدد الكواكب الثابتة هي سبعاً؛ وأن الشمس تدور حول الأرض؛ وأن الاحتراق يستلزم إطلاق مواد لا لون ولا رائحة لها ولا تدرك باللمس تدعى فلوجستون، بدلاً من أخذ الأوكسجين؛ وأنه ليس بإمكان طائرة ذات جناحين ثابتين أن تقلع طالما أن الرافع الضروري لا يمكن توليده إلا بواسطة حركة رفرفة شبيهة برفرفة جناح الطير أو ربما - كما كان ليونارد دي فنشي أول من اقترحه - ترتيب شفرات دوارة من النمط الموجود في الطوافة. في كلّ من هذه الحالات والعديدة الأخرى معها (حيث يمكن للمرء مضاعفة الأمثلة على هواه)، لا يقل الاعتقاد المطروح في حقيقته، أو هو ليس أكثر قابلية للبرهنة على زيفه من تلك الاعتقادات التي تشيع في أيامنا (أو حتّى كونياً) اعتبارها بمثابة حقائق علمية. ما يهم هو فاعليتها الإقناعية كما تقاس بمعايير "العلم" الجارية باعتبارها مشروعاً قائماً، أو نشاطاً أو بلاغياً تُعَرَّفْ الحقيقة فيه بتعابير إجرائية (وليس تحققية)، وحيث يصبح أي تمييز بين المفهوم والمجاز مجرد نوع من المجاز المكبوت أو المتسامي - تماماً على غرار كلمة "مفهوم" ذاتها، إذا لم نردّ أن نأتي على ذكر مفهوم "المجاز". وعليه يستتبع ذلك، افتراضاً، أن كلّ حديث حقيقة، سواء في العلوم الطبيعية أم في العلوم الإنسانية، الأميل إلى الجنوح نحو النظرية، تتلخّص في نهاية المطاف في اختيار نوع المجاز الصحيح (أو الاستراتيجية البلاغية الفضلى) لانتزاع موافقة الآخرين المنخرطين في المشروع الجماعي ذاته.

وإنه لمن المفهوم أن يعتبر العلماء (وبعض فلاسفة العلم على الأقل) ذلك بمثابة تعليل غير معقول لكيفية تحقيق حالات التقدّم النابعة من التطبيق المتكامل ما بين النظرية والبحث التجريبي. ومن هنا، نشهد البروز الراهن للمقاربات المضادة للعرف أو الواقعية - السببية التي توفر، كما حاولتُ البرهنة

عليه، فهماً أفضل بما لا يقاس لمعرفتنا بكيفية نمو المعرفة. وفي نهاية المطاف، يبدو أن هناك بالأحرى القليل مما يمكن قوله حول فلسفة علم لا تترك عملياً لذاتها أي شيء لتفسيره حين تقوم باختزال "العلم" إلى مجرد نوع آخر من لعبة اللغة التفضيلية، أو البلاغة، أو الخطاب، أو الترسيمة المفهومية، أو ما شابه ذلك. يبشر إعادة الإحياء الراهن للأنطولوجيات الواقعية (بالتوازي مع عودة نظريات مرجع "النوع - الطبيعي") بقطيعة مع كامل هذا الخطّ الفكري الذي ضل سبيله - كما يتجلى حالياً. إنّه يلتقط ببساطة، في منظور أكثر استيعاباً، الموقف الذي عزاه إلى أرسطو شارحه تيميستيوس أي تحديداً: المبدأ القائل "بأنّ ما هو موجود لا يتطابق مع مختلف الآراء، وإنما بالأحرى مختلف الآراء تتطابق مع ما هو موجود".

كريستوفر نوريس (Christopher Norris)

قراءات:

Althusser, Louis 1990: "Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists" and Other Essays.

Bachelard, Gaston 1964: *The Psychoanalysis of Fire.*

----- 1968: *The Philosophy of No: A philosophy of the New Scientific Mind.*

----- 1971: *The Poetics of Reverie.*

Barnes, Barry 1985: *About Science.*

Bhaskar, Roy 1986: *Scientific Realism and Human Emancipation.*

----- 1993: Dialectic: *The Pulse of Freedom.*

Bloor, David 1976: *Knowledge and Social Imagery.*

Collier, Andrew 1994: *Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy.*

Duhem, Pierre 1954: "The physics of a Believer, " in the Aims and Structure of Physical Theory.

Feyeraband, Paul 1975: *Against Method.*

---- 1992: *Farewell to Reason.*

Foucault, Michel 1973: *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences.*

Fuller, Steve 1989: *Philosophy of Science and Its Discontents.*

Goodman, Nelson 1983: *Fact, Fiction and Forecast.*

Gutting, Gary 1989: *Michel Foucault's Archaelogy of Scientific Reason.*

Hacking, Ian 1983: *Representing and Intervening.*

Harding, Sandra G. 1976: *Can Theories Be Refuted? Essays on the Duhem-Quine Thesis.*

Rom 1972: *The Philosophies*،Harré *of Sciences.*

----- 1983: *Great Scientific Experiments.*

------ 1986: *Varieties of Realism: A Rationale for the Social Sciences.*

Hollis, Martin, and Lukes, Steven, eds 1982: *Rationality and Relativism.*

Kripke, Saul 1980: *Naming and Necessity.*

Kuhn, Thomas 1970: *The Structure of Scientific Revolutions.*

Laudan, Larry 1990: *Science and Relativism: Some Key Controversies in the philosophy of Science.*

Lecourt, Dominique 1975: *Marxism and Epistemology: Bachelard, Canguilhem and Foucault.*

Lepin, J. ed. 1984: *Scientific Realism.*

Lipton, Peter 1993: *Inference to the Best Explanation.*

Lyotard, Jean- François 1988: *The Differend: Phrases in Dispute.*

Mackie, J. L. 1974: *The Cement of the Universe: A Study of Causation.*

Margolis, Joseph 1991: *The Truth about Relativism.*

Muntz, Peter 1985: *Our Knowledge of the Growth of Knowledge.*

Newton-Smith, W. H. 1981: *The Rationality of Science.*

Papineau, David 1978: *For Science in the Social Sciences.*

Popper, Karl 1934: *The Logic of Scientific Discovery.*

----- 1975: *The Poverity of Historicism.*

Quine, W. V. O. 1953b: *From a Logical Points of View.*

Rescher, Nicholas 1987: *Scientific Realism: A Critical Reappraisal.*

Ruben, David-Hillel 1982: *Explaining Explanation.*

Salmon, Wesley C. 1984: *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World.*

----- 1989: *Four Decades of Scientific Explanation.*

Smith, Peter J. 1981: *Realism and the Progress of Science.*

الستارة (Screen)

أشهر مجلة مختصة بنقد الأفلام، في اللغة الإنجليزية. تأسست في عام 1969، وصار لها تاريخ غنيّ مليء بتحوّلات في توجهها، إدارتها التحريرية وملكيتها. أما تاريخها فقد ابتدأ منذ عقدين قبل إصدارها التدشيني، وذلك، عندما أسّس معهد الأفلام البريطاني (British Film Institute) (BFI)، في عام 1950 جمعية التعليم في الفيلم والتلفزيون (Society Education Film and Television) (SEFT) وهي مؤسسة منح مساعدات عملت مؤخراً على رعاية الستارة. رعاية أبوّة. وأسست SEFT عدة نشرات أولية منها كان نشوء مجلة *Screen Education* التي أسست في عام 1959، كمصدر لمقالات وأبحاث تختص بتعليم الفيلم

السينمائي، نظرية الأفلام وصناعة الأفلام. ولاحقاً بعد عشر سنوات SEFT أعادت تأسيس المجلة بعنوان جديد هو **الستارة**. ومع اسمها الجديد حصل تغير بالتركيز، فلم تعدّ متخصّصة، وحدها، لنشر مقالات وأبحاث حول التعليم، إذ راحت المجلة تجابه مسائل ذات نزاع جدلي تتعلّق بالتلفزيون ودراسات الأفلام. وفي البداية، اشتملت **الستارة** على قسم منفصل بعنوان "ملاحظات تعليمية"، لكن بعد ثلاثة إصدارات أسست (SEFT) ستارة الملاحظات التربوية (Screen Education Notes) وهي نشرة منفصلة صارت **الستارة التربوية** (*Screen Education*) في عام 1974.

وظلت جمعية SEFT تدعم المجلتين لثمان سنوات: دعمت **الستارة** لعملها المختص بنظرية الفيلم، ودعمت *Screen Education* لمقالاتها حول تعليم الأفلام. وخلال ذلك الزمن، ركّزت **الستارة** على العلاقة بين علم العلامات، الماركسية والتحليل النفسي، وعلى الرغم من تكوينها سمعة بأنها مجلة نقدية رائدة - قارنها البعض بـ *Cahiers du Cinéma* - فإن مجلس التحرير انشق حول مسألة تغيير المجلة لتركيزها. فعبَّر عن معارضتهم أربعة من أعضاء ذلك المجلس إدوارد بوسكومب (Edward Buscombe)، كريستين غليدهيل (Christine Gledhill)، آلان لوفل (Alan Lovell) وكريستوفر وليامز (Christopher Williams)، في عام 1976 في مقالة بعنوان: "التحليل النفسي والفيلم". وكانت المقالة، بشكل واضح، حول تعامل **الستارة** مع التحليل النفسي، لكن هومهم كانت أعمق بكثير - من بينها أن "الخيارات الفكرية الجدلية [جعلت] تبدو من دون إشكالية" وأن الكتابة "مليئة بما هو غامض وغير متقن". وقد استقال الأربعة في عام 1976. وقد دعم انتقاداتهم كالين ماكاب (Colin MacCabe) بعد سنوات، وهو الكاتب لمجلة *American Film*، وعضو مجلسها الإداري منذ عام 1973 إلى عام 1981، قال ذلك، على الرغم من قوله، إنّه في السنوات الأخيرة لذلك العقد من الزمان أخذت مجلة **الستارة** ببعض من انتقاداتهم. كما أقرَّ ماكاب (MacCabe) أنه خلال تلك السنوات كان هو أيضاً ذا أمل خائب بالمجلة.

وبمواجهة التمويل المحدود عملت SEFT على إعادة دمج *Screen Education* بـ **الستارة**. لم تكن الستارة هذا العقد من الزمان ذات حصانة تجاه النقد أكثر مما كان لها في عام 1976. وفي عام 1984، كتب مايكل بورسيل (Michael Pursell) لمجلة **أدبيات/ فصلية فيلم** (*Literature/ Film Quanrterly*) صائغاً كلمة (Screenspeak) لوصف أسلوب المجلة، ومتهماً **الستارة** (*Screen*) بالاستبعاد الواعي للناس التي تدعي أنها تكتب لهم، وذلك عبر استعمال مفرط لمفردات تقنية وعدم ذكر تفسيرات بديلة.

حصل أحدث تغيير لمجلة **الستارة** في عام 1990، عندما حلّت BFI آل SEFT. فانتقلت ملكية المجلة ومكاتبها التحريرية إلى مركز Logie Baird في جامعة غلاسغوس (Glasgous)، وشرعت مطبعة جامعة أوكسفورد (Oxford) بنشر المجلة الفصلية. وشملت المجلة أقساماً جديدة متعددة، و"تقارير ونقاشات" و"مراجعات"، واتّخذت نبرة أكاديمية أكثر من الماضي، معبّرة عن رغبات المحررين في "إعادة تعريف ما هو أكاديمي" و"محاولة لإعادة إنشاء فائدة الأكاديمي، والعمل البحثي أيضاً"، وقد أعلنوا عن هذه الأهداف في افتتاحية العدد الذي صدر في ربيع عام 1990.

تارا ج. جيليجان (Tara G. Gilligan)

Scriptible and Lisible (انظر: النصوص الكتابية والقرائية)

"سكروتيني" ("تدقيق") (Scrutiny)

قامت مجموعة من المساعدين البحثيين الشبان في كامبردج، في العام 1932، بتأسيس مجلة سكروتيني، انطلاقاً من رغبتهم في تحدي الموقف الأكاديمي الصارم من الأدب ومن تصميمهم على تطوير فهم خاص لتحرّكات الحضارة البريطانية في زمانهم. وعلى الرغم من الروابط التي كانت تجمع هؤلاء الشباب المؤسسين بالجو الأكاديمي، فإنّهم وجدوا حاجة لمجلة تكون متحررة من قيود الأكاديمية، مجلة يكون بإمكانها الترويج لفكرة تبادل الأفكار ذات الأهمية في استيعاب الثقافة البريطانية - الأدبية وغير الأدبية. وكانت اهتماماتهم تسيطر عليها الفكرة البريطانية، وكانوا يرون في مشروعهم نداً **لمجلة الجمهورية الجديدة** (*New Republic*) الأميركية. وتميزت مقاربتهم بالتطرف والجذرية؛ فقد كان الأدب يمثل بالنسبة لهم وسيلة للحفاظ على المجتمع الثقافي والأخلاقي البريطاني. وكما أعلنوا في بيان إنشاء حركتهم، فأنّهم كانوا يأملون من نشرهم للأعمال النقدية، أن يقدموا تحليلاً مشروعاً للتأثيرات العملية والسياسية كليهما للأدب وأن يقدموا قضيتهم لـ "جمهور القراء العموميين". وكانت قناعتهم بأنّ مجموعة مختارة من الأكاديميين - وبحسب عبارتهم: "رعاة المجتمع الذين عينوا أنفسهم بأنفسهم" - أخفت أصوات الجمهور برفع صوتها فوق صوته، ذلك الجمهور الذي هو المقصود بالخطاب، ولذلك وجهوا، في نشرتهم الأولى، الدعوة إلى الجمهور بالتعبير عن ردّة فعله تجاه النشرة. إلا أن النقاد الذين كانوا ينتقدون المجلة يزعمون بأنّ محرريها لم يستطيعوا قط أن ينفكوا من إسار النزعة النخبوية المتعالية وأنهم، في الواقع، افترضوا وجود خلفية أدبية مساوية لخلفيتهم.

وطيلة سنوات حياة المجلة الإحدى والعشرين سنة، كانت **سكروتيني** تتضمن مقالات عن الأدب والفنّ والحياة المعاصرة؛ إضافة إلى مراجعات للكتب الصادرة، وتآليف إبداعية حين يكون ذلك ممكناً. ولم يكن للمجلة الفصلية رعاية مالية، بل كانت تعتمد على الاشتراكات وعلى مدخول إعلاني محدود، ولم يكن بإمكانها دفع أية مبالغ للكتاب المساهمين فيها. وصدر العدد الأخير من **سكروتيني** في شهر تشرين الأوّل/ أكتوبر من العام 1953، وقد وصف ف. ر. ليفيز (F. R. Leavis)، أحد مؤسسي المجلة، هذا القرار بأنّه القرار الذي اضطروا للجوء إليه بعد أنْ تمكنوا من "تجنبه بصعوبة" في خلال العقد الماضي. وقد أدت حرب الأعوام 1939-1945 إلى اضطرابات في أنماط النشر، كما صعَّبت التواصل مع الكُتّاب المساهمين. إلا أن المجلة تمكنت، على الرغم من الصعوبات التي واجهتها من البقاء قيد النشر حتّى العام 1953؛ ولكن بحلول ذلك الوقت، وعندما اضطر الناشرون إلى التخلي عن مشروعهم، كانت **سكروتيني** قد تركت بصمتها الخاصة في حقل دراسة النقد الأدبي البريطاني.

سكروتون، روجر (Scruton, Roger) (-1944)

أستاذ (علم الجمال)، وهو فيلسوف ارتبط اسمه بالجناح المحافظ لليمين الجديد البريطاني، كمحرِّر لمجلّة *The Salisbury Review* وكمؤلّف غزير الإنتاج لكتابات حول **العقائد اللاهوتية التفسيرية**، النقد الثقافي والصحافة. أما المذهب المحافظ لسكروتون فقد نشأ من شعور بالانتماء إلى "نظامٍ اجتماعي سبق وجوده

ولا يزال مستمراً"، وإدراكه أن ذلك هو "كلّ ما هو مهم" لتحديد ما العمل - وقد وجد "عدوّه الرئيسي متمثّلاً في الليبرالية. لذا، فإن دفاعه عن سلطة الدولة والمؤسسات التي تغذّيها صيغاً في معارضته لعقائد الاستقلالية الفردية، والحقوق الطبيعية، و"هاجس" الحرية، والسوق، و"فساد التعددية" ومزاعم الديمقراطية. غير أنه، أخيراً، اقترح تسوية بين المذهب الاجتماعي المحافظ والمذهب الليبرالي الاقتصادي، في ضوء (نظرية المعرفة) الاجتماعية عند هايك (Hayek) وخبرة أواسط أوروبا الما بعد - الشيوعية.

قراءات:

Scruton, R. 1980 (1984): *The Meaning of Conservatism.*

------ 1988: "The New Right in Central Europe".

------ 1991: "What is Conservatism?".

جون كالاغهان (John Callaghan)

سيرل، جون روجرز (Searle, John Rogers (1932-))

فيلسوف أميركي. تمثّل كتاباته في نظريته الخاصة بالكلام أو بالخطاب، وكانت تلك الكتابات تطويراً وتوسيعاً لنظرية ج. ل. أوستن (J. L. Austin) الخاصة بالكلام الأدائي. وقد جمع سيرل الأفعال الخطابية في خمسة أصناف، هي: صنف الجمل الإخبارية (التي قد تكون صادقة أو كاذبة)، صنف الجمل التوجيهية (التي ترمي إلى جعل السامع يفعل شيئاً)، صنف جمل الإلزام (التي تلزم السامع بفعل شيء)، صنف الجمل التعبيرية (التي تكشف عن الحالة النفسية للمتكلم) وصنف الأحداث (التي تجعل الأشياء تحدث). وقال، إن جميع الأفعال الخطابية يقع في واحد أو في أكثر من واحدٍ من تلك الأصناف.

قراءات:

Searle, John R. 1969: *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language.*

----- 1979: *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts.*

------ 1983: *Intentionlity: An Essay in the Philosophy of Mind.*

"علم السيمياء" (Semiotics/ Semiology)

علم يدرس الرموز/ الإشارات. على الرغم من شيوع استعمال مصطلح علم السيمياء (علم الرموز والإشارات) (Semiology) الذي صاغه سوسور (Saussure) (1915, p. 16)، في أوروبا، فإن مصطلح علم السيمياء (Semiotics) هو الآن المستخدم بشكل شائع في الاستعمال العام على طرفي المحيط الأطلسي (في أميركا وأوروبا). وكان منشأ مصطلح "السيمياء" (Semiotics) في المحاولات التي قام بها في التاريخ القديم كلّ من أبقراط (Hippocrates) وجالينوس (Galen) لفهم العلاقات بين الجسد والعقل وللربط بين العوارض والأمراض. إن ما يحدد حقل السيمياء ليس أقل من الروابط التي تجمع بين الجسد والعقل والثقافة - حيثُ إنَّ هذه بذاتها تتكوّن إشاراتٍ (Danesi, 1994, pp. xi-xii). إلا أن هذا لا يعني أن السيمياء علم يتناول كلّ الأشياء. وقد عرَّف

أومبرتو إيكو (Umberto Eco) (1967, p. 7) السيمياء تعريفاً يتسم بالفطنة حين وصفه بأنّه دراسة أي شيء يمكن أن يؤخذ/ يُفهم على أنه رمز/ إشارة. و"الرمز (sign) هو أي شيء يمكن أن يُفهم أنه يمكن إحلالُه محل شيء آخر على نحوٍ يحمل مغزى. وليس من الضروري أن يكون ذلك الشيء الآخر موجوداً أو أن يكون في مكانٍ ما في اللحظة التي يحلّ فيها الرمز محلّه. وهكذا يكون السيمياء من حيث المبدأ هو العلم الذي يتوجه بالدراسة إلى أي شيء يمكن استخدامه في الكذب. فإذا كان شيء ما لا يمكن استخدامه في الكذب، فإنّه لا يمكن استخدامه في قول الصدق: بل إنّه في الواقع لا يمكن استخدامه لقول أي شيء على الإطلاق. وأنا أرى أن تعريف نظريةٍ عن الكذب ينبغي أن يكون أنها برنامج شامل إلى حدّ ما لعلم السيمياء العام". ويمضي إيكو من هذه النقطة إلى رسم خريطة لحقل السيمياء على أنه يشتمل على 19 ميداناً من ميادين البحث المعاصر، تتراوح من عمليات التواصل الطبيعية التلقائية إلى المنظومات الثقافية المعقّدة: علم سيمياء الحيوان (علم التواصل بين الحيوان)؛ الإشارات الشمِّيَّة؛ التواصل اللمسي؛ شِيفْرات الذوق؛ اللغويات المحاذية (Paralinguistics)؛ السيمياء الطبّية؛ الحركات الإيمائية (kinesics) والتقاربية (Proxemics) (دراسة الأوضاع الجسدية للمتكلمين عند الكلام)؛ الشِيفْرات الموسيقية، اللغات المشكَّلة/ المقعَّدة (Formalized)؛ اللغات المكتوبة؛ الأبجديات غير المعروفة؛ الشِيفْرات السرية؛ اللغات الطبيعية؛ التواصل البصري منظومات الأشياء؛ بنية الحبكة؛ نظرية النصّ؛ الشِيفْرات الثقافية؛ النصوص الجمالية؛ التواصل الجماعي؛ والبلاغة. وعلى الرغم من أن بارت (Barthes) (1964, p. 11) حاول أن يعكس إعلان سوسور وأن يستوعب السيمياء في ألسنية متحولة (Translinguistics)، فإن الألسنية تبدو الآن فرعاً للسيمياء. وقد تمكنت الكتابات الراهنة حول السيمياء من المواءمة بين الخطين الرئيسيين لها في أصلها الأميركي في كتابات س. س. بيرس (S. C. Pierce) (1839–1914) وأصلها الأوروبي في محاضرات سوسور (1857–1913).

قراءات:

Barthes, Roland 1964 (1967): *Elements of Semiology.*

Eco, Umberto 1976: *A Theory of Semiotics.*

Hawkes, Terence 1977 (1983): *Structuralism and Semiotics.*

Sebeok, Thomas A. 1994: *An Introduction to Semiotics.*

محوِّلات / معطِّلات (Shifters/ Deictics)

هاتان مفردتان يتغير ما تشيران إليه. فالكلمة **هذا** (This)، على سبيل المثال، قد تستعمل للإشارة إلى شيء بقرب المتكلّم، للإشارة إلى شيء سبق ذكره، أو للإشارة إلى النصّ أو الكتاب نفسه. أما مسألة كيف هي علاقة الاستعمالات الثلاثة للكلمة واحدة بالآخر، فقد ظلّت موضع نزاع جدلي.

استعمل جاكوبسون (Jakobson) (1957)، **أولاً**، المفردة **محوِّل** (Shifter). وحالياً، تستعمل المفردة معطّل (Deictic) بشكل واسع. وقد درست العناصر المعطّلة كثيراً في تحليل النصّ والخطاب من قِبَل منظرين في الأدب، وكان ذلك، جزئياً، لسلوكها في الكلام المروي، المباشر وغير المباشر.

قراءات:

Jakobson, R. (1971): "Shifters, Verbal Categories and the Russian verb".

Levinson, S. C. 1983: "Deixis".

رفائيل سالكي (Raphael Salkie)

شكلوفسكي، فيكتور (Shklovsky, Viktor (1984-1893)

كاتب وناقد ومنظِّر روسي سوفياتي، كان أحد الأعضاء المؤسسين لأوبوياز (OPOYAZ) (رابطة دراسات اللغة الشعرية) (The Society for Studies of Poetic Language) والممثل الأبرز لحركة الشكلانية الروسية. بدأت حياة شكلوفسكي المهنية في العقد الأوّل من القرن العشرين عندما نشر بعض الأعمال النظرية من مثل إعادة الكلمة إلى الحياة (The Resurrection of the Word) الذي كان مبنياً على ممارسات المستقبليين الروس ف. خليبنيكوف (V. Khlebnikov) وف. ماياكوفسكي (V. Mayakovsky) وأ. كروتشينيخ (A. Kruchenykh)، الذين كانوا قد أعلنوا بأنَّ اللغة، وليس الواقع، هي المادة الحقيقية لأعمالهم. ولم يكن مفاجئاً، والحال هذه، أن تتركَّز أعمال شكلوفسكي في تلك المرحلة على **البحث في الكلمة ذاتية الاكتفاء** (*Self Sufficient Word*)، وعلى الإبداعات الأسلوبية، وعلى الخصوصية الشعرية للمستقبليين الروس. وفي العام 1916، أصبح شكلوفسكي أحد المؤسسين لأوبوياز وبالتالي أحد قادة "المدرسة الشكلية" في النقد الأدبي.

كان شكلوفسكي من بين أوائل نقاد الأدب الذين نظروا إلى الفنّ الكلامي على أنه بناء مركَّب، ورسَّخوا القوانين التي تحكم تطور الحبكة الروائية معتبرين أن هذه القوانين هي المجموعَ الكُلي للوسائل التي ينبني العمل الفني بواسطتها. وقد أصبح تحليل هذه الوسائل وتحليل مبادئ الوصل بين الصور الكلامية و"إعادة الكلمة إلى الحياة"، تلك الكلمة المتجددة بالبناء، أصبح هذا التحليل محور عناية شكلوفسكي في مقالات مثل "عن الشعر واللغة التي تتجاوز المعنى" وبوتيبنيا (Potebnya)، المنشورتين في 1916. وبدءاً من العام 1919، كرَّس شكلوفسكي جهوده لتطوير نظرية الكتابة النثرية. وتتراوح موضوعات أبحاثه من تحليل عناصر وقوانين تطور الحبكة الروائية في أعمال أدبية أفرادية معينة (كيفية صُنْع دون كيشوت **ورواية المحاكاة التهكمية**). تريسترام شاندي لستيرن (Sterne) إلى البحث في الأنواع الأدبية (**أقصوصة الألغاز ورواية الألغاز**) واتجاهات الأدب ("النثر التزييني" المخصّصة لتحليل أعمال آندراي بيلي، الشاعر والكاتب من المدرسة الرمزية)، وتبلغ هذه الأبحاث ذروتها في أعماله النظرية من مثل **الفنّ وسيلة** (*Art as Device*) و"الرابط بين وسائل بناء الحبكة والوسائل الأسلوبية العامة"، اللذين أصبحا من حجارة الزاوية في الحركة الشكلانية. وقد جُمعت هذه المقالات كلها في كتاب **عن نظرية النثر** (*On the Theory of Prose*) (1925) الذي يُعتبر غالباً أهم أعمال شكلوفسكي. ويؤكّد شكلوفسكي أن الفنّ يمثل الواقع ليس بواسطة محتواه بل بواسطة الشكل. فالشكل هو المجموع النهائي للوسائل مثل التأخير، والموازاة، والمناقضة... إلخ. ومن أهم مكتشفات شكلوفسكي في ميدان تحليل الوسائل الأدبية وأكثرها إقناعاً كانت نظريته حول فكرة التغريب (Estrangement). وبحسب شكلوفسكي، فإن الكلمة في العمل الأدبي تتحرر من التشكيلات المعتادة المتحجرة الثابتة؛ وهي بذلك تميط النقاب عن شكلها

الداخلي الذي يتيح استعادة المعنى التعبيري الأولي للكلمة. وهكذا تكون الكلمة في العمل الفني تمثل العالم منظوراً إليه من جديد، وكأنه يولد للمرة الأولى.

كان شكلوفسكي، إضافةً إلى إسهاماته في النظرية الأدبية، أحد رواد السينما الروسية ناقداً وكاتباً للنصوص (وقد كتب النصوص/ السيناريو لأفلام ليف كوليشوف Lev Kuleshov "حسب القانون" و"شارع ميشانسكايا الثالث" و"ابنة الكابتن"). وفي كتاب **الأدب والفنّ السينمائي** (*Literature and Cinematography*) (1923)، قدَّم شكلوفسكي أساساً نظرياً مبكراً للفن السينمائي متمايزاً عن المسرح. كما قدم أيضاً أول تحليل مهم للأعمال الأولى لسيرغي إيلزنستاين (Sergey Elsenstein)، تأسيساً على مبدأ التوليف السينمائي (Montage) لعناصر الجذب.

كان شكلوفسكي أيضاً كاتباً إبداعياً مُكثراً في الفنّ النثري. وتتّسم رواياته **الرحلة العاطفية** (*Sentimental Journey*) (1923)، وحديقة الحيوان: **رسائل ليست عن الحب، أو إيلواز الثالثة**(*Zoo: Letters not about Love, or The Third Eloise*) (1923)، وكونت هامبورغ (Hamburg Count) (1928)، على الرغم من انبنائها على مبادئ السيرة الذاتية، تتسم بشبه لا يمكن إنكاره بأعماله النظرية: عبارات حِكمية قصيرة تتصل بأدوات ربط غالباً ما تكون مستورة بحيث يكون على القارئ أن يجهد في اكتشافها لكي يتمكن من استيعاب المعنى. إن الطبيعة الترابطية لسرد شكلوفسكي المقطَّع مبنية على ثروة من المعرفة التاريخية التي تؤمِّن الروابط اللاصقة في النصّ وتمنعه من التفتّت. ويُكثر شكلوفسكي من استخدام المقتبسات والاستشهادات، وهي مستندات تصبح نوعاً من التوليف بين الوقائع والحقائق، موجِدةً لوحة فسيفسائية لحقبة تاريخية معينة في أعماله الروائية.

في الثلاثينيات تعرضت المدرسة الشكلانية للهجوم من جانب النقاد من المدرسة الواقعية الاشتراكية الرسمية التابعة للسلطة. وأُجبر شكلوفسكي على إصدار إدانة علنية للموقع الذي كان فيه (تمثال الخطأ العلمي (The Monument Mistake to the Scientific) (1930) وعلى الشروع بكتابة أعمال تحمل النفع للمجتمع عن كُتّاب سوفيات يحظون بدعم السلطة مثل م. شولوخوف (M. Sholokhov) ون. أوستروفسكي (N. Ostrovsky) وم. غوركي (M. Gorky)، باحثاً عن التطابق بين البيئة الاجتماعية والأيديولوجية وبين الأعمال الأدبية التي تنشأ في محيطها. ولم يتمكن شكلوفسكي من العودة إلى أفكاره الأولى حيال النوع الأدبي إلا في عقد السبعينيّات، في كتاب بعنوان **وتر القوس: عن تنافُر المتَّسق** (*The Bow-String: On Incompatibility of the Compatibe*).

انظر أيضاً المدخل: Russian Formalism.

قراءات:

Galan, F. W. 1984: "Film as Poetry and Prose: Viktor Shklovky's contribution in poetics of Cinema".

Gunn, Daniel 1984: "making art Strange: A Commentary on defamiliarization".

Hodgson, Peter 1985: "Viktor Shklovsky and the formalist legacy: Initiation/ Stylization in Narrative Fiction: A Festschrift in Honor of Victor Erlich".

Rosenberg, Karen 1985: "The Concept of Originality in Formalist Theory: A Festschrift in honor of Victor Erlich".

Shklovsky, V. 1925 (1991): *Theory of Prose*.

شوالتر، إيلان (Showalter, Elaine) (1941-)

ناقدة أدبية أميركية من مدرسة النقد النسوي من كبار دعاة النقد النسوي الأميركي. صاغت مصطلح نقد الكتابة النسوية (Gynocritics) وسطّرت بعضاً من أهم البيانات حول نظرية هذا النقد ومنهجيته؛ ولم يكن من المفاجئ أن كانت دراساتها العديدة حول التاريخ الأدبي للكاتبات البريطانيات والأميركيات تُعد من بين أكمل الدراسات تحقيقاً لأهداف نقد الكتابة النسوية. وتقدّم شوالتر في كتاب أدب خاص بهن (*A Literature of Their Own*) (1977) إطاراً لفهم التاريخ الأدبي للنساء البريطانيات حيث تقسم هذا التاريخ إلى مراحل ثلاث، تخضع كلٌ منها لما يمكن أن يسميه فريدريك جيمسون "العنصر الثقافي المسيطر": الأنثوية في ما قبل 1880، والنسوية بين 1880 و1920، ونسائي منذ 1920. ويكشف الفارق بين كتاب أدب خاص بهن وكتاب شوالتر اللاحق عن تاريخ الكاتبات الأميركيات، بعنوان اختيار الأخوات (*Sisters Choice*) (1991) يكشف مرونة هذا النقد، وخاصة تجاوبه الملحوظ مع النقد الذي وجِّه إليه مبكراً على أنه نقد عِرْقي متعصب. فكتاب شوالتر الأوّل يركّز حصرياً على مفهوم الجندر دون الالتفات إلى قضايا العِرْق والجنسية التي برزت أهميتها في أواخر الثمانينيّات، بينما نجد شوالتر في مقدمة كتاب اختيار الأخوات تركّز تركيزاً شديداً على نظرية الأدب الأفرو - أميركي، وخاصة على أفكار الهجينية الأساسية وثنائية أصوات النصوص الأدبية، وتحاول الفصول التالية تقديم تاريخ أدبي للنساء الأميركيات دون الالتفات إلى التمييز العرقي. وتناقش مقالة شوالتر "نقد خاص بهن" المسارات المتشابهة للنقد الأفرو- أميركي والنقد النسوي، إضافةً إلى الأرضيات المحتملة للتحالف والتضامن من بين الاثنين. وهنا، كما في مقالات سابقة - وهي مجموعة في كتاب مقالاتها المختارة النقد النسوي الجديد (*The New Feminist Criticism*) (1985) - نجد التواريخ التي تقدّمها شوالتر للحركات النقدية مثيرة ومجدية. ولطالما كان موقف شوالتر متسقاً في الدفاع عن التعددية النسوية وهي تحاجج بأنّه يتعين على الخطاب النسوي أن يبقى منوعاً وغير أحادي. وهي تتعامل مع المنتقصين منها بلُطف وكرم نفس وإنصاف، كما فعلت حين أدرجت انتقاد بربارة سميث (Barbara Smith) لها في ما يخص مفهوم التعصب العرقي في كتابها (شوالتر) "النقد النسوي الجديد" وهي عدَّلت من ممارستها النقدية استجابةً لذلك. وتستحق مقالتها "تبادل الملابس النقدي: النسويون الذكور وامرأة العام" (1983) التي تتميّز بالظرف والفطنة، تستحق وقفة خاصة بكونها مداخلةً في المناقشة الجارية حول الرجال في الحركة النسوية.

انظر أيضاً المدخلين: Feminist Criticism, Gynocritics.

قراءات:

Showalter, Elaine 1977: *A Literature of Their Own: British Women Novelists From Brontë to Lessing.*

----- 1983: "Critical Cross-Dressing: Male Feminists and The Woman of the Year".

----- 1989: "A Criticism of our own: Autonomy and assimilation in Afro-American and Feminist Literary Theory".

----- 1991: *Sister's Choice*.

------ ed. 1985: *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature, and Theory*.

----- ed. 1989: *Speaking of Gender*.

"الإشارة/ الرمز" (Sign)

هي شيء يمثل/ ينوب عن شيء آخر (كما تعرِّفه العبارة اللاتينية *aliquid stat pro aliquo*)، العلاقة بين شيء وآخر، أو الإدراك (أو الإدراك الخاطئ) بوجود علاقة بين شيء وآخر. في أول هذه التعريفات، ينوب الرمز عن شيء غائب، أو شيء مضى، أو شيء آتٍ (كما في النُّذُر التي تسبق عاصفة أو كارثة). في التعريف الثاني، يشكل الرمز والمرموز إليه - في أحد طرفي الطيف - علاقة زوجية (كما في محاولة لينايوس (Linnaeus) لإعطاء اسم لكلّ شيء مستقل في الطبيعة) أو - في الطرف الآخر - وفقاً لسوسور، علاقة محض اعتباطية. أما التعريف الثالث فيفترض علاقة ثلاثية بين الرمز الدال والشيء المدلول عليه والشخص المدرك، كما في الصياغة المشهورة لأوغسطين في كتاب **العقيدة المسيحية** (*De Doctrina Christiana*). فالإشارة هي شيء يدفعنا إلى التفكير بشيء ما يتجاوز الانطباع الذي يخلفه ذلك الشيء في الحواس (انظر Jackson, 1972). ويفصِّل الفيلسوف الأميركي س. س. بيرس (C. S. Pierce) القول في هذا التعريف على نحو متألق في مقالته "بعض عواقب أربعة أنواع من العجز"، حين يحاجج بأنّ كلّ الأفكار هي، في نهاية الأمر، إشارات.

ومع أن الرمز هو عنصر أساسي في كلّ نظريات اللغة، وخاصة في علم السيمياء، إلا أنه يبقى مصطلحاً ومفهوماً غير ثابت، وهو ذو سمعة سيئة في هذا المجال. ومع أن المعتاد هو النظر إلى كلمة "إشارة" على أنها عنصر في التواصل البصري، إلا أنها عند سوسور (Saussure) تشير بدقة إلى "صورة صوتية" (image acoustique)، وهي هنا حالة من الارداف الخُلفي (التناقض الظاهري) على الأقل، أو هي، في أحسن وصف لها، مصطلح تركيبي يبعث الحيرة حتّى في أكثر شارحي سوسور حذراً ودقة (Harris, pp. 58-59). وكانت المقولات الغريبة من هذا النوع في كتاب سوسور **دراسة في الألسنية العامة** (*Course in General Linguistics*) هي التي قادت دريدا (Derrida) إلى تلمُّس نزعة منحازة لدى سوسور للتعبير الصوتي مقابل التعبير الكتابي، حيث هو يحقِّر من شأن الكتابة لتطفلها التشويهي على اللغة المحكية. وقبل أن يشرع دريدا في عمله على سوسور وعلى مفهوم الرمز، كان جاك لاكان (Jacques Lacan) قد استولى على الاثنين معاً لمصلحة نظرية التحليل النفسي، وكان الألسني الدانماركي لويس هيلمسليف (Louis Hjelmslev) قد بدأ بالتوسع في عقيدة سوسور القائلة بأنّ اللغة هي منظومة من البُنى الشكلية، وليس من المواد الملموسة، بالمحاجة بأنّ الوحدات اللغوية ليست أصواتاً ولا هي معاني، بل هي التفاعل أو العلاقة بينهما. وبالنسبة للاكان، لم تكن الإشارات تأتي منفردةً، بل في سلاسل من الدلالات. إضافة إلى ذلك، وفي ما يبدو عكساً لمقولة سوسور، اقترح أن الدال نفسه هو الذي يولِّد المدلول عليه.

وقد وجد دريدا، لدى عودته إلى نظرية سوسور عن الرموز، في أعقاب أبحاث لاكان وهيلمسليف، وجد تناقضاً أساسياً بين اعتباطية الرمز من جهة وبين الدور التشويهي المفترض ثانوياً للكتابة في علاقتها بالكلام المحكي. ويشكل اقتراح دريدا بإقامة علم للكتابة (Grammatology)، وأن الإشارة ذاتها، شأنها شأن كلّ البُنى البشرية، خاضعة لمفهوم التفكيك من أجل الكشف عن افتراضات كانت مستورة أو متجاهلة، يشكل أحد أقوى الانتقادات لمفهوم الإشارة بكونه وحدة أولية للغة، يُفترض فيها الاستقرار.

قراءات:

Derrida, Jacques 1967a (1976): *Of Grammatology.*

Ducrot, Oswald, and Todorov, Tsvetan 1972 (1979): *Encyclopedic Dictionary of the Sciences of Language.*

Harris, Roy 1987 (1991): *Reading Saussure.*

Hjelmslev, Louis 1961: *Prolegomena to a theory of Language.*

Jackson, B. D. 1972: "The Theory of Signs in St Augustine's de Doctrina Christiana".

Peirce, C. S. 1868 (1958): "Some Consequences of Four Incapacities".

Saussure, Ferdinand de 1972 (1983): *Course in General Linguistics.*

الدلالة (Signifying)

هذا المصطلح ذو قيمة مركزية في الدراسات الثقافية السوداء، وهو مشتق من الحكايات العديدة عن القرد، وهو شخصية مخادعة قيل إنها نشأت خلال العبودية في الولايات المتحدة. في معظم تلك القصص نجح القرد في خداع الأسد القوي عن طريق الدلالة، وهي استراتيجية تضليل تستغل الفجوة بين المعاني الدلالية والمعاني المجازية للكلمات. ولتوضيح النقص في معاني القاموس العادي نقول، إن الدلالة توجّه الانتباه نحو معاني الكلمات المصاحبة والمحدودة بالسياق، والتي لا تكون متاحة إلا للذين يشتركون بالقيم الثقافية الفريدة لمجتمع يتكلم اللغة السوداء. ويحمل لفظ "الدلالة" ذاته، حالياً، مجموعة من المعاني المجازية والنظرية في الدراسات الثقافية السوداء تتجاوز كثيراً مدى دلالته الحرفية. وفي كتابه ذي التأثير القوي: **القرد الدال** (*The Signifying Monkey*) (1988)، يوسع هنري لويس غيتس (Henry Louis Gates, Jr) معنى اللفظ ليدل على مجاز ذي تكرار مزدوج الصوت ومعكوسية تمثل الصفة المميزة للخطاب الأسود، وليس ليدل على الاستراتيجية العامية الخاصة فقط. وهذا التعريف الجديد يسّر مجاز الدلالة لغيتس تحقيق إنشاء طموح لنظرية نصوص بينية أدبية سوداء ذات أساس في التقاليد الشعبية العامية.

قراءات:

Gates, Henry Louis, Jr 1988a: *The Signifying Monkey.*

Mitchell-Kernan, Claudia 1972: " *Signifying, Loud-Talking and Making*".

Smitherman, Geneva 1977: " *Talkin and testifyin: The language of Black America*".

مادو بوداي (Madhu Budey)

ساينز (Signs)

تأسست مجلة **ساينز** (*Signs*) في عام 1975 من قبل كاثرين ستمبسون (Catherine Stimpson) ومجموعة من الباحثات النسويات في كلية بارنارد (Barnard)، ومنذ ابتدائها كانت المجلة مجلة علمية- بينية استهدفت توفير منبر لأبحاث جديدة عن النساء. ولأنها صممت أصلاً لتحدي البحث السائد مجراه، تمكنت، في 20 سنة من النشر من توفير سياق للتغيير الاجتماعي والتاريخي، وبهذا العمل صارت مجلة رئيسيّة. إن الذي مكّن من حصول هذا التحوّل هو بنيتها ذاتها، فعلى مجرى السنين ظلت محرراتها حسّاسات للتغير المستمر في حقل البحث النسوي، والتمست الحصول على أبحاث من مفكرات مهمات كان عملهن على حافة التغير التاريخي والثقافي. وقد خصّصت مجلة **ساينز** كلّ إصدار من إصداراتها الربعية لحقل معين، مثلاً: العلوم الاجتماعية، والإنسانيات، والعلوم الطبيعية، أو العمل والمهن. وفي البداية ركّز الإصدار الأوّل والرابع، في كلّ مجلّد سنوي، على مواضيع عامة، لكن منذئذٍ، قدّم محررو ساينز مواضيع في الإصدارين الآخرين أيضاً. لكن إصداراً لاحقاً ركّز على الطبيعة العلمية - البينية للكمبيوتر.

وتصورت المحررات الأوائل للمجلة، بحسب ما ورد في بيانهن، بأنها "عملية جارية في الزمن"، وقد تكون أفعل وسيلة لضمان بقاء مجلتين في وضع يستجيب للأنماط المتغيرة من البحث النسوي ماثلةً في تأسيسهنّ لمجلس إدارة تحريرية متناوب. وفي دورة المناوبة الأولى-كانت كلّ دورة لخمس سنوات-انتقلت مكاتب التحرير، في عام 1980، إلى ستانفورد (Stanford) حيث تقيم باربرا تشارلزوورث غيلبي (Barbara Charlesworth Gelpi) في قسم اللغة الإنجليزية، وحيث تمكنت ست زميلات من إدخال المجلة الناجحة في مناطق بحثية جديدة، وذلك متابعة لما قدمته سمبسون وفريقها، في عملهن التحريري الأخير، بأنّه تغيير في البحث الجديد عن النساء. ومع بقاء اعتبار المجلة "عملية"، رمى مجلس إدارة التحرير الجديد إلى الإقرار بتعددية الحركات النسوية، والاستمرار في تعزيز البحث النسوي بوصفه جسراً حيوياً يصل العلوم الأكاديمية بالحقائق الاجتماعية. بدورة التحرير في عام 1985، انتقلت ساينز إلى يدي جان أوبار (Jean O'Barr) التي كانت عالمة سياسية في جامعة ديوك (Duke University). وقد استكشفت هي وزميلاتها في جامعة ديوك وفي مركز الأبحاث الدراسية النسوية في جامعة كأولينا الشمالية (University of North Carolina) الذي كانت مديرة له، مجموعةً من المواضيع النسوية. وأوبار المسؤولة عن موضع الكمبيوتر، زادت في تطوير الطبيعة العلمية - البينية للدراسات النسوية. وفي عام 1990 تسلمت المحررات الحاليات مجلة ساينز - وكنّ من فروع علمية مختلفة، ولأول مرة. فقدمت روث - إلن - بوتشر جوريس (Rueth-Ellen Boetcher Joeres) السوسيولوجية التاريخية وباربرا لاسلت (Barbara Laslett) البحاثة في الأدب الألماني مظهراً جديداً للمجلة، مع أنهما كانتا تعملان خارج مركز الدراسات النسوية في جامعة مينيسوتا (University of Minnesota). فهذا الفصل الذي دعي "منتدى" (Forum) مخصّص للخطاب الأكاديمي وهدفه إعطاء صوة عما تراه جوريس ولاسلت أنه "اللفظية المتعددة" في المواضيع النسوية. وانطلاقاً من توقهما إلى أنْ يشهدا تجديداً في الطاقة التي أشعلت بداية ساينز، وعدتا بتحويل ميدان البحث النسوي المتنوع، عبر وعيهما الدائم للتوازن النقدي بين توفير بديلٍ للبحث ذي المجرى الرئيسي والصيرورة جزءاً منه.

تارا ج. جيليجان (Tara G. Gilligan)

تشكيل (تكوين) اجتماعي (Social Formation)

يُسْتَعْمَل هذا المصطلح من قبل معظم المنظرين (بمن فيهم ماركس وإنجلز) للدلالة على نمط معين من المجتمع من مثل النمط الإقطاعي أو البورجوازي. وهو يعطي مضموناً أكثر نوعية في تقاليد المنظرين الماركسيين البنيويين الذين يشملون كلّ من موريس **غودلييه**، ولويس **ألتوسير**، وباري **هندس**، وبول **هيرش**. وعلى العكس من القراءات الإنسانية لماركس التي قدمها كلّ من **لوكاتش**، و**غرامشي**، وآخرون، والتي تشدد على دور الفاعلية إنسانية والتاريخ في النمو الاجتماعي، فإن البنيويين الماركسيين نازعوهم بالقول بأنَّ ما يوجه ماركس الأنظار إليه في المقام الأوّل هو تحليل بنيوي "علمي" للتشكيلات الاجتماعية. ويرى ألتوسير **الماركسية** باعتبارها علم تاريخ التشكيلات الاجتماعية الجديد، لا تتمحور حول الفاعلية الإنسانية؛ وإنما هي تشمل بالأحرى بنية من المرتبيات المستقلة نسبياً عن البنية الفرعية الاقتصادية، ولكنها محتومة بها "في نهاية المطاف". حاول بعض هؤلاء المنظرين التمييز ما بين استعمال "التشكيل الاجتماعي" واستعمال "المجتمع"؛ إلا أن فهم ألتوسير "للتشكيل الاجتماعي" باعتباره التركيب المعقّد الكلي للبنية الفوقية والبنية الفرعية الاقتصادية، يحتوي ربما على أكثر إمكانات التطبيق العملي لهذا المصطلح.

م. أ. ر. حبيب (M. A. R. Habib)

قراءات:

Althusser, L. 1965 (1970): *For Marx.*

Hindess, B., and Hirst, P. 1977: *Mode of Production and Social Formation.*

"الواقعية الاشتراكية" (Socialist Realism)

مفهوم فني/ جمالي كانت له السيطرة في روسيا ما بين حوالي العام 1930 والعام 1956. وكانت روسيا قد شهدت قبل الثورة البلشفية في العام 1917 كما بعدها سلسلة من المناقشات الساخنة بين لينين (Lenin) وتروتسكي (Trotsky) والشكلانيين (Formalists) والمستقبليين (Futurists) والبنائيين (Constructivists) حول الصلة بين الفنّ والالتزام السياسي. واندرج تحت ذلك مسائل مثل سيطرة الحزب على الفنون، والحاجة إلى إيجاد ثقافة عمالية (بروليتارية)، والعلاقات بين الاشتراكية وإرثها الثقافي البورجوازي، وصياغة فن جمالي اشتراكي ملائم. وفي قرار اتّخذ في 1925، قرار الحزب رفض دعم أي من الأطراف الأدبية المتنازعة. ولكن، بحلول زمن مؤتمر الكُتاب السوفيات الأوّل في 1934، وفي جو من القمع الستاليني لكلّ الأطراف الأخرى، انبعثت الواقعية الاشتراكية منتصرةً وأصبحت هي العقيدة الجمالية الحزبية الرسمية، بمباركة من ماكسيم غوركي (Maxim Gorki) ون. بوخارين (N. Bukharin)، وخاصة من أ. أ. جدانوف (A. A. Zhdanov)، أمين اللجنة المركزية لـ "العقيدة".

عرَّف جدانوف الواقعية الاشتركية على أنها تصويرٌ "للواقع في تطوره الثوري".

وهو حاجج بأنَّ هكذا فن يجب أن يسهم في مشروع التحوّل العقدي وفي تربية الطبقة العاملة. ومن الملامح الأخرى للواقعية الاشتراكية، كما أعلنها دعاتها المتنوعون، كان هناك التشديد على صدق التصوير الواقعي، وتضمين التفاصيل العلمية والتقنية، وتطبيق تقنيات المدرسة الواقعية التي سادت في أواخر القرن التاسع عشر على الأبطال السوفيات، والعرض الأدبي لمستقبل اشتراكي.

تستمد الواقعية الاشتراكية مرجعيتها وسلطتها بالعودة إلى أفكار لينين عن الروح الحزبية (Partinost) والأدب بوصفه انعكاساً للواقع رجوعاً إلى مقولات ماركس وإنجلز بالذات، وخاصة تعليقات إنجلز حول التعبير عن أفراد وقوى "نموذجية". وعلى الرغم من ذلك، فإن هذا الخطّ السُلالي المفترض لها مضلِّلٌ نوعاً ما. ففيما كان ماركس وإنجلز يريان أن الأدب يؤدي وظيفة عقدية، فأنّهما كانا يشددان على صلته غير المباشرة بالتشكيلات الاقتصادية، وكان إنجلز يتحدث عن "استقلالية نسبية" له. وعلى الرغم من صحة القول بأنهما كلاهما امتدحا الواقعية، فأنّهما لم يضعاها في موقع مركزي في أية صيغة تدخّلية مترابطة. والواقع أن الجيل الأوّل من المنظِّرين الماركسيين من مثل أنطونيو لابريولا (Antonio Labriola) (1843-1904) وغورغي بليخانوف (Georgi Plekhanov) (1856- 1918) كانا يتكلمان عن شروح تأملية بالأساس للصلة بين الفنّ والواقع الاجتماعي. ولم يحدث إلا مع لينين وتروتسكي أن أُعطي الأدب وظيفة تدخّلية وحزبية ضمن مقاربة ثورية أوسع. إلا أن المقاربة التدخلية التي اعتنقها الرجلان كانت معقّدة ومرنة، تقيدها إشارتها إلى ظروف تاريخية معينة. ومن بين مصادر الزخم المباشرة التي كانت تقف خلف حركة الواقعية الاشتراكية كان أ. أ. بوغدانوف (A. A. Bogdanov) (1873-1928) الذي كرَّس جهده لإيجاد ثقافة بروليتارية يؤمل لها أن تحل محل الفنّ البورجوازي من هذا المنظور، ينظر إلى الفنّ على أنه أداة من أدوات الصراع الطبقي. و"رابطة كُتَّاب البروليتاريا" (VAPP، ولاحقاً RAPP) أيضاً تشدد على الوصول إلى هيمنة ثقافية للشيوعية. إلا أن هذه الحركات لم تكن سوى مقدمات تمهد للانتصار الرسمي للواقعية الاشتراكية. وهذا الانتصار، تجسَّد في مؤتمر اتحاد الكتاب في 1934، أساساً نتيجة لتبني المؤتمر في ظلّ الستالينية، لموقف فني يتميز بقدر أكبر من الالتزام السياسي.

وعلى الرغم من كلّ خشونتها وتقريبيتها ومن عدم الاتقان الذي ميَّز مواقفها، وجدت الواقعية الاشتراكية نصيراً قوياً - وإن على نحو ملتبس - في شخص غورغي لوكاتش (György Lukács) (1885-1971)، الذي كانت نسخته عن الواقعية تطويراً لفكرة إنجلز عن النمطية/ النموذجية. وبينما لوكاتش قد عارض حداثوية برتولت بريخت (Bertolt Brecht) (1898-1956) وتجريبيته، فإن الأخير كان أيضاً يزعم أنه واقعي اشتراكي، حيث يعرِّف الواقعية بأنها التعبير عما هو نموذجي في العلاقات الإنسانية. وفي ثلاثينيات القرن العشرين، استفزت أعمال بريخت المؤمنين المخلصين بالماركسية مسبِّبةً عداوة كبيرة بين الطرفين، هذا على الرغم من أنه قُبل في ما بعد منظِّراً أساسياً في الحقل الجمالي. وفي حقبة ما بعد ستالين، شهدت الواقعية الاشتراكية تدهوراً وتعرضت للانتقاد على نحو واسع.

انظر أيضاً المدخل: Marxism and Marxist Criticism.

قراءات:

Laing, D. 1978: *The Marxist Theory of Art.*

Robin, R. 1992: *Socialist Realism: An impossible Aesthetic.*

Zhdanov, A. A. 1950: *On Literature, Music and Philosophy.*

علم اجتماع المعرفة (Sociology of Knowledge)

إنّه بالمعنى الواسع، مقاربة تسعى إلى فهم ما الذي يعتبر أو "سبق له أن اعتُبِر" بمثابة معرفة في مختلف المذاهب الفكرية، وذلك من خلال فحص أصولها التاريخية الاجتماعية والطريقة التي تطورت من خلالها استجابة لضغوط خارجية، ومحفزات، ومطالب اجتماعية، وكذلك لنماذج التحكم الأيديولوجي... إلخ. وعلى وجه التحديد (مما هو مثار للجدل) يدعي أنصار البرنامج المتطرف (Strong Program) في علم اجتماع المعرفة، أن هكذا اهتمامات تتفق اتفاقاً تاماً في الواقع، ويمتد تأثيرها بحيث تحدّد معلمات "المعرفة" أو "الحقيقة" بالنسبة لأعضاء "**مجتمع تأويلي**" معين من مثل التكتّل المهني، ومشاريع البحث العلمي... إلخ. ويندرج عن ذلك أنه يجب أن لا نعطي سوى مصداقية ضئيلة، أو لا نعطي حتّى أي مصداقية التفسيرات "الجوانية" (أي من داخل المذهب العلمي) "لمعرفتنا حول نمو المعرفة"، أو أي مصداقية لأنواع محكات إقامة الصدق التي قدمها العلماء، والفلاسفة، وسواهم من خلال التوكيد على مؤهلاتهم في الاختصاص. وإنما يتعين، بالأحرى، رفض صياغات هذا التمييز ذاتها ما بين منظورات داخلية (مزعومة) ومنظورات خارجية. يستخدم حديث من هذا القبيل ببساطة لإخفاء عمليات السلطة الفعلية، والمصالح الاجتماعية، أو استثمار رأس المال الذي يتبنى بانتظام هكذا حديث منمق ومروج للقول الذي يدعي السعي الخالص والمنزه عن الغرض وراء الحقيقة.

كانت هذه المقاربة هي الأكثر تأثيراً في العلوم الاجتماعية والإنسانية، حيث كانت تعمل بالطبع إلى حدّ بعيد على أساس المرجعيات الذاتية، أي أنها كانت تعمل من خلال طرائق تقصي تمّ تطويرها ضمن هذه المذاهب ذاتها. كان كارل مانهايم أول من طرح هكذا ادّعاءات بشكل منتظم، وطبق مصطلح "علم اجتماع المعرفة" عين قصد مبرمج بشكل كامل. تتضمن مصادر هذا العلم كذلك التقليد **الماركسي** المتمثل في "نقد **الأيديولوجيا**"؛ وأعمال ماكس فيبر وعلماء اجتماع آخرين من ضمن الخطّ التقليدي (الألماني أساساً)؛ ومقاربة **مدرسة فرانكفورت** في **النظرية النقدية** كما تمت صياغتها في كتابات كلّ من **أدورنو**، **هوركهايمر**، و**هابرماس**؛ ومن بعدها، "حفريات المعرفة" ("أو سلالية المعرفة") التي عالجت تشكيلات العلاقة ما بين السلطة والمعرفة على يد **ميشال فوكو**. المسألة التي يختلف بصددها هؤلاء المفكرون أساساً تتمثل في المدى الذي يمكن أو يتعين أن ندفع إليه هذا الجدل. وبمعنى آخر ماذا يتبقى من "المذاهب" موضع البحث إذا كان الشكاكون من مثل فوكو - أو المؤيدون "للبرنامج المتطرف" في **تاريخ العلم وفلسفته** - محقين في رفض كلّ معيار متبق للحقيقة، وللطريقة وللبرهان التجريبي، وللتقدّم كما يتم التوصل إليه من خلال إجراءات (داخلية) ملائمة من الرقابة الذاتية الصارمة... إلخ؟ يبدو تشكيك من هذا القبيل في نهاية المطاف على أنه رافض لذاته، طالما أنه يحط حتّى من قدر توكيداته الذاتية الأكثر وثوقاً فيما يخص قيمها الدافعة واهتماماتها الفعلية (وليس المصرح عنها فقط).

وهكذا جادل أدورنو بقوة، في مقالته حول مانهايم، ضدّ أي شكل من أشكال الاختزال الاجتماعي بالجملة. وكان ذلك على الرغم من تكريسه جلّ أعماله لنقد جدلي مفصل ومتحمس، **للوضعية** في العلوم الطبيعية، وما اعتبره بمثابة آثارها التحريفية المختلفة على الخطاب الفلسفي **للحداثة**. يكمن عيب كلّ أمثال هذه الحجج ذات النسبية الاجتماعية في أنها يمكن أن توظف كامل إمكاناتها في الشكّ المعرفي والنقد من النوع الكلي الشامل الذي لا يرى فارقاً ما بين الحقيقة وبين الزيف (أو بين الإنصاف والغبن) ما عدا ذلك الذي يتحدد من خلال هذا الطاقم أو ذاك من المصالح والأولويات ذات الخصوصية الثقافية. يتمثل الموضع الذي يصب فيه هذا التشويش – وتحديداً في حالة فيلسوف العلم الفوضوي، بول فيراباند – في مجرد تجاهل التمييز الحيوي ما بين **سياق الاكتشاف وسياق التعليل**. يهتم السياق الأوّل بكلّ تلك العوامل الدافعه – الاجتماعية، الدينية، والدوافع النفسية الذاتية للباحث، وعوامل المسار المهني، وخلافها – التي قد تكون أثرت على تفكير علمي معين في لحظة حاسمة. أما السياق الثاني فيهتم بتلك القضايا المغايرة بوضوح والتي تثار حين تخضع نظرية أو فرضية للسجال – أي لعملية الصياغة العلمية بمعنى الكلمة والنقد – تبعاً لأفضل المحكات المتوفرة حالياً.

ولنا أن نتوقع، بأنَّ يجيب الشكاك، عند هذا الحدّ بالمجادلة التالية:

(1) إن تاريخ العلم هو إلى حدّ بعيد عبارة عن تاريخ النظريات الساقطة أو الميتة؛

(2) وبأنه ليس هناك من سبب لافتراض أن تصيب نظرياتنا الراهنة نجاحاً أفضل من سابقاتها؛

(3) وبأن محكات الحقيقة العلمية، وطرائقها، وصلاحياتها، هي بحدّ ذاتها مفتوحة بنفس القدر لتحديها أو إعادة النظر الجذرية فيها؛ وأنه

(4) لكلّ هذه الأسباب، يتعين أن تخلي المقاربة "ذات النزعة الجوانية" المجال إلى منظور اجتماعي مكتمل المقومات؛ وأنه بالتالي

(5) سوف نحتاج إلى التخلي عن أي تفكير بصدد التمييز ما بين "سياق الاكتشاف" و"سياق التعليل"، إذ يمكن أن ينظر حالياً إلى هذا التمييز، كما تذهب إليه هذه المجادلة، على أنه مجرد حيلة أخرى سعى العلماء (وفلاسفة العلم) من خلالها إلى الحفاظ على امتياز دورهم بمثابة حكام على الحقيقة النهائية.

هكذا تمت المجادلة، على سبيل المثال، مع عرض ما يكفي من البينات، على أن مفهوم نيوتن للمكان والزمان المطلقين لم تندرج كثيراً عن ملاحظة تجريبية، أو عن المتطلبات الصارمة لنظريته، بقدر ما أنها اندرجت عن إطار عمل (لاهوتي) مسبق من المعتقدات المتحالفة مع محافظ عميق بنظام كوني. ولقد طرحت قضية مماثلة بصدد خلاف إينشتاين المديد مع نيلز بوهر حول فلسفة ميكانيكا الكونتم، حيث رفض إينشتاين قبول مضامينها المربكة والمسرفة في هرطقتها. تُدْفَعْ هذه المجادلة إلى حدود الشذوذ القصوى – مما يعتبره العديدون بمثابة برهان الخُلْف [البرهان المؤدي إلى المحال] – في وجهة نظر فيراباند القائلة بأنّ غاليليو كان عملياً خارج السياق في فرضيته حول مركزية الشمس، وأكثر من ذلك بأنّ حجة الكاردينال بللارمين كانت الأفضل، لجهة وضع مصالح الاستقرار الاجتماعي، فوق مصالح مجرد الحقيقة "العلمية". ليس هناك ما يمكنه أن يوضح بشكل أفضل التشويشات المعرفية والأخلاقية التي تبرز حين يدعي علماء اجتماع المعرفة كفاءة تتجاوز مجال اهتمامهم (المشروع بالطبع) – أو هم يدعون الحقّ في حرمان الآخرين من كفاءتهم.

يَرِدُ هذا الادّعاء بأسماء متنوعة. يمكن أن ندرج من بينها ما بعد الحداثوية (فيما تهدف إليه من فضح زيف "السرديات الكبرى" السالفة التي تسبغ الشرعية على الحقيقة، والتقدّم، والتنوير، والعلم، والنقد... إلخ. وموضة البراغماتية الجديدة الراهنة التي تنزع إلى اختزال قيم من هذا القبيل إلى مستوى الاعتقاد بالتراضي، أو مجرد البلاغة ذات القدر على الإقناع. يعتبر الناقد الأدبي ستانلي فيش واحداً ممن أوصلوا منحى الجدل السابق ذاك إلى مستوى عالٍ من فن البراعة المزيفة، إن لم نقل السفسطائية). إلا أنه أحدث كذلك جدلاً مضاداً مفحماً من قبل مفكرين معنيين بمقاومة ما يرونه بمثابة جنوح واسع الانتشار نحو أشكال من النسبية المبخسة للقيم. أتت المعارضة الأكثر فاعلية راهناً من قبل بعض فلاسفة العلم الواقعيين النقديين من مثل روم هاري وروي بهاسكار؛ وكذلك من قبل أولئك (من مثل يورغن هابرماس) الذي حاول أن يبرهن جدلياً على خطاب الحداثة الفلسفية من خلال مناقشة أمثال هذه التحديات ذات النظرة الاحتمالية وفيما يتجاوزها. ربما يكون أفضل تعريف لعلم اجتماع المعرفة على أنه منطقة السجال ما بين المذاهب، حيث تتابع هذه القضايا راهناً بأقصى مستويات الحيوية والمدى اختلافات راسخة في الرؤى.

انظر كذلك بورديو بيار، كون، توماس، وفلسفة العلم.

كريستوفر نوريس (Christopher Norris)

قراءات:

Adorno, T. W. et al. 1976: *The Positivist Dispute in German Sociology.*

Barnes, Barry 1974: *Scientific Knowledge and Sociological Theory.*

Bloor, David 1976: *Knowledge and Social Imagery.*

Gilbert, Margaret 1989: *On Social Facts.*

Habermas, Jürgen 1971: *Knowledge and Human Interests.*

Latour, Bruno, and Woolgar, Steve 1986 (1979): *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts.*

Mannheim, Karl 1975 (1939): *Ideology and Utopia.*

Muntz, Peter 1985: *Our Knowledge of the Growth of Knowledge.*

Weber, Max 1948: *From Max Weber: Essays in Sociology.*

Woolgar, Steve, ed. 1988: *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge.*

سونتاغ، سوزان (Sontag, Susan) (-1933)

كانت سوزان سونتاغ منذ أواسط ستينيّات عام 1960 إحدى أكثر المعلقين التحريضيين على مستوى الثقافة المعاصرة. وعلى الرغم من المظاهر الأميركية لنشأتها وتدريبها الفكري - ولدت في مدينة نيويورك، وترعرعت في أريزونا وكاليفورنيا، وتعلمت في جامعتي شيكاغو وهارفارد - وسرعان ما ميَّزت سوزان سونتاغ نفسها، وبسرعة

بمعرفة واسعة عاطفية ومتحركة باهتمامها بالثقافة الأوروبية، وبخاصة، الثقافة ذات الصلة بالحداثة. كتابها الأوّل: **ضدّ التأويل ومقالات أخرى** (*Against Interpretation and Other Essays*) (1966) أنشأ صوتاً قويّاً ووضعية نقديّة، خاصة في العنوان الجدلي ضدّ العنف المستنزف الممارَس من قِبَل فعل التأويل لخصوصية الفنّ. وقد كان مخطط الحساسية الساخرة الخاصة بالثقافة المعاصرة الواسعة في مقال "ملاحظات حول المعسكر"، في نفس المجلّد ذا تأثير عند منظّري مذهب ما بعد الحداثة. وبحوثها الخاصة بمذهب الطلائع، الأدب والفنّ الإباحيين والسينما في كتابها: **أساليب الإرادة المتطرفة** (*Styles of Radical Will*) (1969)، ثقافة الصور في كتاب حول **التصوير الفوتوغرافي** (*On Photography*) (1977) وظواهر التحريف المجازي وتحوّل المرض في كتاب: **المرض بوصفه استعارة** (*Illness as Metaphor*) (1978) **وإيدز واستعارته** (*Aids and Its Metaphor*) (1989) كشفت الانتباه ذاته للجزئيات ونفاذ الصبر القلق مع أشكال مؤسَّسة من المعرفة والتوضيح. ومثل رولان بارت (Roland Barthes) الذي كانت معجبة بعمله إعجاباً كبيراً، كانت تفضّل الخفّة والمطاوعة في المقال القصير على الوقار في البحث الأكاديمي. وكان عملها يناقش، ومن دون تعبٍ، لصالح الجدّية الأخلاقية للحساسية الجمالية، بوصفها نمطاً من الوعي الذي يحفظ ويستبقي إمكانية التوسيع والتحوّل الإنسانيين.

قراءات:

Sayres, Sohnya 1990: *Susan Sontag: The Eligiac Modernist.*

Sontag, Susan 1966: *Against Interpretation, and Other Essays.*

----- 1969: *Styles of Radical Will.*

---- 1977: *On Photography.*

----- 1978: *Illness as Metaphor.*

---- 1980: *Under the Sign of Saturn.*

----- 1982: *A Susan Sontag Reader.*

----- 1989: *AIDS and Its Metaphors.*

ستيفن كونور (Steven Connor)

الدراسات الآسيوية الجنوبية (South Asian Studies)

الدراسات الآسيوية الجنوبية، مثل نظائرها في مناطق جغرافية أخرى هي بمقدار كبير صناعة مقاربة أكاديمية أميركية شمالية وأوروبية للبحث في التاريخ، والاقتصاد، واللسانيّات والعلوم الاجتماعية بعد حرب 1939-1945. وبوصف شبه القارة الهندية هو أعلى مشروع استعماري إمتدَّ إلى القرن العشرين، فإنّه صار موضوع مجموعة من الأدب الواسع والجيّد والتأسيس في عددٍ متنوّع من الأنظمة المعرفية صار يؤلّف الآن ما يُدعى بالدراسات الآسيوية الجنوبية.

ففي الحقبة الزمنية التي لحقت مباشرةً حرب 1939-1945 مال البحث والكتابة المتعلقين بالثقافات اللاغربية إلى أن تصير لها دوائر معرفية بوصفها انعكاسات لتجمعات وبُنى سياسية استعمارية متغيّرة. ومع إنهيار حقبة الاستعمار في آسيا، صارت الهند الصينية وجزائر الهند الشرقية الهولندية جنوب شرق آسيا وصارت الصين، واليابان وكوريا شرق آسيا، أما الهند، باكستان (وبنغلادش لاحقاً) وسريلانكا فصارت آسيا الجنوبية.

العلم المعاصر في الدراسات الآسيوية الجنوبية هو الوريث الأكاديمي للنظام المعرفي

السابق للثقافة الهندية التي ركَّزت منذ أصولها في القرن الثامن عشر، وبشكل رئيسي، على المواضيع التاريخية والأدبية. وعندما نمت البنية البريطانية الإدارية الإمبريالية خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، توسعت الثقافة الهندية وتعدَّت مراكزها التاريخية واللسانية إلى مجال أوسع من أنظمة العلم الاجتماعي، وغالباً ما كان ذلك استجابة للحاجات والامتيازات الإدارية الاستعمارية.

وحالما تحوّلت بيئة ما بعد الحرب إلى بيئة ما **بعد الاستعمار**، ازدادت نظرة النقّاد المعاصرين إلى تلك الكتلة من البحث التاريخي، والإثنوغرافي، والاقتصادي واللغوي، بأنها مكوِّنة الكثير من النقد الما بعد الاستعماري، كأساس له، مقال عبد المالك "Orientalism in Crisis" (1963) وكتاب إدوارد سعيد الذي قُرأ على نطاق واسع، نعني، **المشرقية** (*Orientalism*) (1978) الذي حدَّد حدود الحديث الجاري حول الأيديولوجيات التي تقع في أساس مفاهيمنا التاريخية والثقافية "للمشرق" (ركَّز سعيد، وبشكل رئيسي على الشرق الأوسط)، خاصة، في العلاقة بالمشروع الاستعماري.

وفي النصف الأوّل من القرن العشرين تمثّلت الصفة البارزة للعلم الخاص بالهند وشبه الجزيرة الهندية على اعتمادها على التوثيق والدراسات التي قامت بها الإدارات الاستعمارية (Alvares, 1991). وقد دفعت الأصول الفردية والضعيفة لتلك المصادر التي غطَّت 300 سنة من الكتابة عن جنوب آسيا، إلى خلق كتابة تاريخية جديدة ومجابهة، عُرفت باسم الدراسات الثانوية أو التابعة. وباعتماده الفكري على غرامشي[48] (Gramsci)، مثَّل التاريخ الثانوي التابع القصة المبعدة وغير المكتوبة الخاصة بالطبقات المهيمنة في الهند الإمبريالية (Guha and Spivak, 1982). وذكر هذا التاريخ، على سبيل المثال، أن فهمنا لخلق الدول المستقلة في الهند وباكستان قام على ثنائية الحاكم المطلق الاستعماري البريطاني مقابل مجموعة صغيرة من القوميين الهنود غاندي، نهرو، جينا (Jinna) من دون دور المقاومة الذي لعبته الطبقات الثانوية.

وما له قيمة مركزية لهذا الكلام النقدي يَمْثُلُ في الرفض المتعمَّد لكتابة تاريخية موضوعية، حيادية، لصالح "تفكيك" للتاريخ فيه يُحاول فضح وتعرية عناصر الأيديولوجيا والهيمنة المغروسة في كتابة القصة التاريخية لجنوب آسيا (Spivak, 1982) أما الحالة النقدية المعارضة للعلماء الثانويين الذين مثَّل الكثير منهم الجيل الأوّل للمفكرين الآسيويين الجنوبيين ليصيروا مثقفين متعلمين في الحقبة الما بعد الاستعمارية، وحقبة ما بعد الاستقلال، فكانت تمثِّل محولة ذات وعي ذاتي هدفها إنشاء بديل توحيدي منفتح على مصادر ومناهج غير تقليدية للقصة المؤسَّسية.

وغالباً ما كشفت نتائج المقاربات التأريخية الجديدة، الناشئة في داخل الدراسات الآسيوية الجنوبية، عن بنية مشرقية تقيم "غرباً" علمانياً مقابل شبه قارة آسيوية دينية مثالية، ظلَّت فيها تلك التطوّرات التقدّمية مثل الدولة الديمقراطية المكتملة التطوّر بمثابة "تجربة فاشلة" (Lele in Breckenridge and Van

(48) غرامشي (Gramsci) فيلسوف ماركسي إيطالي. سجنه موسوليني لسنين. وكان زعيماً للحزب الشيوعي الإيطالي، واشتهر بكتاباته وهو في السجن. وأهم أفكاره تمثل في فكرة الهيمنة الأيديولوجية (المترجم).

der Veer, 1993).

هذه الفكرة المنتشرة الخاصة بتعيين الفشل ظهرت كإشكالية رئيسيّة لتاريخ جنوب آسيا الما بعد الاستعماري، نعني، مسألة سبب صيرورة الشعب الهندي طبقةً ثانوية تابعة، على الرغم من تفوّقه العددي وطول مدّة صراعه ضدّ المضطهد الاستعماري (Guha, 1988).

ومع اشتداد الجهود للإمساك بالصوت الثانوي التابع فيداخل الدراسات الآسيوية الجنوبية، فأنّ النقاش الجدلي المنهجي ظهر أيضاً. وإن ملائمة المناهج غير التقليدية البحثية والاستفادة من المصادر غير الاعتيادية للمواد الأولية مثّلا تحدّياً لم يتوقف للعلم المعاصر. وأدّى هذا المدى المنهجي إلى مشاريع تخطّت الحدود التقليدية التاريخية منها والإثنوغرافية، والتي كانت تعرّف سابقاً "دراسات المنطقة" (Area Studies) عبر الأخذ بوجهات نظر نقدية فلسفية فوكو مقابل سعيد (Foucault via Said)، وأدبية دريدا مقابل سبيفاك (Derrida via Spivak) لمسال تتعلّق بالثقافة وسرد الأخبار. وتؤلف هذه الدراسات ما وصفه ألتوسير (Althusser) بـ الانقطاع المعرفي، **نموذج علمي** (Paradigm)، جديد كلّ الجدّة، للبحث الفكري المتعلق بتاريخ جنوب آسيا وثقافاته.

وهناك بعدٌ آخر مهم للعلم الما بعد الاستعماري المتعلق بجنوب آسيا يتمثّل في تتبّع تجاور أوروبا المهيمنة سياسياً (أو الغرب) مقابل الهند الثانوية التابعة وصولاً إلى جذور في معالجة هيغل (Hegel) لموضوع الهند (Halbfass, 1988). مثل هذه البحوث في التاريخ الفلسفي لأوروبا ألقت الضوء على الدور الأوسع الذي عرّف وعن قصد، الشرق الثانوي التابع والغريب، وحيث يلعب جنوب آسيا الدور المركزي في السماح بوجود غربٍ مهيمن ومعرِّف عقلياً.

وقد ظلَّ هذا الإنشاء الأوروبي للـ "الذات" الغربية مقابل "الآخر" الآسيوي الجنوبي نقطةً محورية في خطاب المؤرخين الفكري المعاصر حول التفاعل والتأثير المتبادل بين الفكرين الأوروبي والهندي. وبالإضافة إلى "مثالية الخيال" التي تشبه الحلم المنسوبة إلى الهند من قِبَل هيغل (Hegel) فإنّ الكتابات النظرية لِماركس (Marx)، مل (Mill) وفيبر (Weber) قدَّمت، أيضاً، صورة عن الهند بوصفها "إمبراطورية الخيال" (Empire of Imaginary) ما قبل العقلانية (Inden, 1990)، وفي مواجهتها يمكن مقابلة غربٍ عقلاني وضعي (علمي)، كما يمكن تعريفه. وأفادت نظرية إندن (Inden) أن هذا "الآخر" الجنوب الآسيوي المضادّ بقي مغروساً في العلم في أنظمة معرفية متنوعة - أنثروبولوجيا، اقتصاد والفلسفة السياسية - مما قيّد وحدّد "قوة" المفكرين الحديثين المختصين بجنوب آسيا ونشوء مؤسسات هندية سياسية وثقافية.

كان دور الإنشاءات الأدبية للراج (Raj) - الهند البريطانية بوصفها قوة محسنة خيريّة، أبويّة، وعاطفية أيضاً - حاسماً في فهم السياقات الثقافية في داخل الدراسات الآسيوية الجنوبية التي نشأت في النصف الأخير من القرن العشرين (Chakravarty, 1989). والعبارة العنصرية التي لا يمكن الدفاع عنها، نعني "عبء الإنسان الأبيض" (White Man's Burden) المخبرة عن مجابهة إنجلترا غير المتساوية في القرن التاسع عشر، وكما مثّلها كبلنغ (Kipling)، مع الرعايا الاستبداديين، صارت، في القرن العشرين، الليبرالية المحرَّرة من الوهم، عند إ. م. فوستر (E. M. Foster).

كتلة القصص الخيالية الشعبية في إنجلترا، في القرن العشرين والتي تعود إلى جنوب آسيا، تمثّل، بمجموعها، قصة نمطيّة باقية، نشأت، نشوءاً تراكمياً في القرون الثلاثة للمشروع الاستعماري في الهند. والشرق "الغامض" في القرن التاسع عشر صار أساسياً وممكناً التنبؤ به، في القرن العشرين، وتحوّلت الصفة الخرافية إلى إيقونة دينية وثقافية روحية متجاوزة، غير مصقولة لكنّها حكيمة، ولها خواص غالباً ما صُوِّرت بأنها مخنّثة، والآن رفعت إلى مثال أعلى محدَّد (Nandy, 1983). وبدءاً من كبلنغ (Kipling) إلى غاندي (Ghandi)، استمر مقدار تطويق وتشكيل تلك الأنماط التي نسجت في المصادر التاريخية للإدارة الاستعمارية "الرسمية" الخاصة بالعلم الخاص بجنوب آسيا، النظرات الما بعد الاستعمارية، وكانت عقيدة رئيسيّة في نقد المشرقية.

وعندما تحوّلت الإمبراطورية إلى جمهورية أو دولة ديمقراطية، استمر إرث عقلية راج (Rag)، وبخاصة، في مجال دراسة الحضارات الآسيوية الجنوبية المبكرة، في توفير نصوص فرعية غير واعية لوصف التقاليد الدينية، الاجتماعية واللسانية للتأثيرات اللاحقة للحضارات الهندية الفيدية (Vidic) وما قبل الفيدية. فركّزت الأمثلة الأولى من العلم البريطاني الصادر من شبه القارة على "تواريخ" الهندوسية (Hinduism) والسنسكريتية (Sanskrit) الدينية واللغوية. وقد استمرت نتائج الاهتمام الاستعماري الطويل المدّة في "التصوير" اللغوي لشبه القارة إلى يومنا. وبرزت المسألة الاجتماعية – اللغوية لِـ "تطبع" اللغة الإنجليزية في داخل الخبرة الهندية على أنها نتيجة لتقاطع النقاش والعلم. وظلّ دور لغة المضطهدين الاستعماريين في مقابل أو في مواجهة استعمال اللغات المحلية الأهلية لشبه القارة مسألةً سياسية حسّاسة ومتفجرة في الهند مع نتائجها القومية العميقة والمتفاوتة.

وشمل مشروع الدراسات الشرقية أيضاً درس الآداب الهندية. وقد استعمل هذا التقليد النقدي الذي ابتدأ بمقالات، في القرن الثامن عشر، عن الحضارات الفيدية (Vidic) مفهوم عصر التنوير للأدب (مثلاً، بوصفه مجموعة "منظمة" من الأعمال المكتوبة باللغة الأهلية)، مع استبقاء التمسّك، مع الزمن بالمواضيع الفكرية الأوروبية الشائعة. ومن جديد نقول، إن النقّاد المعاصرين رأوا أن هذا التمثيل الاستعماري للآداب "المحلية" في شبه القارة، على الرغم من ظهوره، وفي معظم الأحيان، موضوعية وحيادية، هو عاجز عن الهرب من التأكيد الأوروبي على السيادة السياسية والثقافية في آسيا (Dharwadker, in Breckenridge and van der Veer, 1993). بصورة عامة نقول، إن العلم الما بعد الاستعماري في الفروع العلمية المتعدّدة الشاملة لدراسات آسيوية جنوبية تشكّلت عبر مزيج من المؤثرات الهجينة.

للماركسية بروز رئيسي في مجال الاقتصاد وعلوم اجتماعية أخرى، ولغرامشي (Gramsci) حضور واضح في الدراسات التي تختص بمسائل الثقافة والطبقة. ومن الواضح أيضاً في مجال الأسس النظرية والنقدية للآسيويين الجنوبيين تأثير الكتابات البنيوية وما بعد البنيوية لدريدا (Derrida) فوكو (Foucault) ألتوسير (Althusser) وبارت (Barthes). وأبرز هذه التأثيرات كان تأثير فوكو الذي وفر جمعه ما بين القوة والمعرفة وملحقه الخاص بفكّ الألغاز، أساساً نظرياً، مفردات، ووقفة منهجية مهاجمة للكثير من أشكال الخطاب الما بعد الاستعماري ذي الصلة بجنوب آسيا.

وفي الختام نقول، إنّه، مع ظهور أشكال من السرد الخاص بالدراسات الآسيوية الجنوبية، هناك من هم على وعي بالخطر الملازم لخلق مشروع فكري انفصالي، يكون في تصويره سابقة استعمارية لاستقلالية الأصوات المتقابلة وأصوات المضطهِدين وأصوات المضطهَدين (Said, in Guha and Spivak, 1987). مسألة الاستبعاد هذه سوف تستمر في تأثيرها على معايير المناهج والتفسير في المستقبل، في هذا الميدان البحثي الانتقائي المتعدد المصادر والخصيب.

قراءات:

Abdel-Malik, Anouar 1963: "Orientalism in crisis".

Alvares, Claude 1991: *Decolonizing History: Technology and Culture in India, China, and the West, 1492 to the Present Day.*

Breckenridge, Carol, and van der Veer, Peter 1993: *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia.*

Chakravarty, Suhash 1991: *The Raj Syndrome: A Study in Imperial Perceptions.*

Guha, Ranajit 1982: *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society.*

----- and Spivak, Gayatari 1988: *Selected Subaltern Studies.*

Halbfass, Wilhelm 1988: *India and Europe: An Essay in Understanding.*

Inden, Ronald 1990: *Imagining India.*

Nandy, Ashis 1983: *The Intimate Enemy: loss and Recovery of Self Under Colonialism.*

Said, Edward W. 1978: *Orientalism.*

جيمس ب. برايس (James P. Price)

المزارعون الجنوبيون (Southern Agrarians)

حركة سياسية أميركية تعود إلى أواخر عشرينيّات وثلاثينيّات القرن العشرين. والكثير من قادتها، مثل جون كراو رانسوم (John Crowe Ransom) وألن تيت (Allen Tate) كانوا نقّاد أدب، كما إنَّ الحركة لعبت دوراً حاسماً في الدراسات الأدبية الأميركية منذ أن استمر هؤلاء النقّاد في عملهم ليصبحوا، في النتيجة، الأيديولوجيين الرئيسيين لحركة النقد الجديد. وأضفت الحركة شكلاً مثالياً على الجنوب القديم بوصفه مجتمعاً عضوياً متناسق الأجزاء وبوصفه ترياقاً لقوى العلم المجرّدة من الصفات الإنسانية، وللمذهب الصناعي والمذهب العلماني. ومثل ت. س. إليوت (T. S. Eliot) الذي أجلّوه كثيراً، نقول، إن أفضل وصف لهم هو أنهم محافظون تغييريون، نعني: لقد استهدفوا تحويل المزارعين إلى أكاديمية تدعى "ارتداديون إيجابيون جنوبيون" وأرادوا أن يحمل بيانهم الرئيسي: **سوف أتّخذ موقفي** (*I'll Take My Stand*) (1930) العنوان "قطع أرض ضدّ الشيوعية". فنافح المزارعون عن العودة إلى الأرض وعن مثال أعلى قوامه زراعة مورد الرزق [انظر: **من يملك أميركا؟** (*Who Owns America*)، 1936]، غير أن الذي حصل باقتراب عام 1937 هو ظهور خيبة قادتهم وتحررهم من الوهم، فقرروا أن الاقتصاد الرأسمالي – الصناعي الشمالي لا يمكن إصلاحه وأن أفضل إعلان عن فلسفتهم يكون عبر حركة أدبية جامعية. فأسَّس رانسوم (Ransom) **مجلة كينيون**

رفيو (*The Kenyon Review*) والحملة النقدية الجديدة، ومعها ولدت جميع مدارسها الصيفية، وكتبها الدراسية، والكتب التمهيدية للطلاب.

انظر أيضاً: Fugitives; New Criticism; Ransom; John Crowe; Tate, Allen.

قراءات:

Conkin, P. K. 1988: *The Southern Agrarians.*

Fekete, John 1977: *The Critical Twilight.*

O'Brein, Michael 1988: "A heterodox note on the southern renaissance".

Stewart, J. L. 1965: *The Burden of Time: The Fugitives and Agrarians.*

لاين رايت (Lain Wright)

أفعال الكلام (Speech Acts)

الفعل الكلامي هو كلام يؤلّف كلّ فعل أو جزءاً منه. فعلى سبيل المثال، في القول (أو الكتابة): "أراهنك على جنيه بأنّ وليدك سيكون بنتاً"، أنا أكون منخرطاً في فعل المراهنة. وهناك أفعال كلامية واضحة أخرى تشتمل على وعود وتحذيرات.

الذي أنشأ نظرية الأفعال الكلامية كان فيلسوف جامعة أوكسفورد ج. ل. أوستن (J. L. Austin)، في ثلاثيّات عام 1930، وكانت موضوع المحاضرات التي عرفت باسم محاضرات وليام جيمس (William James) الاثنتي عشر التي ألقاها أوستن في جامعة هارفارد في الولايات المتحدة، في عالم 1955.

ونشر تلك المحاضرات أوستن (Austin, 1962) وجون سيرل (John Searle) والتطور اللاحق للنظرية جذبا انتباه فلاسفة لسانين (مثل Sadock, 1974, Sinclair and Courlthard, 1975, Hymes, 1967/ 1986, Schegloff, 1968/ 1986) ومدرّسي لغة وسيكولوجيين (Bruner, 1975, Bates, 1976) ومنظّري أدب الذين كان اجتذابهم إليها مباشراً. وظلّ نفوذ نظرية الفعل الكلامي قوياً في الأفكار الذرائعية الثقافية (Blum-Kulka et al. 1989)، وفي تعليم اللغة الاتصالاتي (Widdowson, 1978)، وفي بعض النظريات الأدبية (Peter, 1990).

أما السبب الذي جعل الكثيرين من غير الفلاسفة يجدون في نظرية الفعل الكلامي جاذباً لهم فقد تمثّل في شعورهم، بأنّ هناك، وفي الأخير، "فلسفة لغة طبيعية" تهتم بالاستعمال الفعلي للغة اليومية وليس بصدق أو كذب مجموعة محدودة من الجمل المبتدعة. وبحلول ثلاثينيّات القرن العشرين، وعندما شرع أوستن في العمل على نظرية الكلام بوصفه فعلاً، كان الفلاسفة الوضعيون المنطقيون قد حققوا اختزالاً في عدد الجمل "ذات المعنى الحقيقي" حتّى بدا أي أملٍ لتوسيع طرق المنطق لتناول جزء كبير من اللّغة الطبيعية، غير ممكن تحقيقه.

لقد كتب أوستن مقابلٍ خلفية "الأغلوطة الوصفية" (1962, p. 3) وتمثّل في الاعتقاد بأنّ هدف أي جملة تصريحية أو إعلانية هو وصف حالةٍ وصفاً صحيحاً – يؤدي إلى الصدق – أو وصفاً غير صحيح – يؤدي إلى الكذب. والحقّ يُقال، إن أوستن أكّد على وجود جمل تصريحية لا تصف، وعن مثلها لا معنى للسؤال عما إذا كانت صادقة أو كاذبة، وهي تلك الجمل التي تستعمل في صنع الأفعال الكلامية. ويطلق أوستن على مثل هذه الجمل بأنها "أدائية"

(Perfomatives) ويوظِّف الكلمة "وصفية" (Constative) للجمل التي تصف. وليس على الجمل الوصفية أن توصف بالصدق أو الكذب. والأدائية مثل "سعيد" أو "غير سعيد" تتوقف على ما إذا كانت الظروف التي نطقت فيها كانت ملائمة. لذا، فإنَّ الجمل الأدائية لها "شرط سعيدة"، أما الجمل الوصفية فلها "شروط الصدق".

وبعد إنشائه ذلك التمييز، راح أوستن يفككه بتبيان أن **(i)** الجمل الوصفية قد تكون غير سعيدة بمعنى يفيد أن افتراضاتها ونتائجها قد لا تتحقق، **(ii)** يمكن أن تكون الجمل الأدائية كاذبة بمعنى يفيد "تضاربها مع الوقائع" و**(iii)** كلّ جملة هي فعل كلامي. وسبب هذا يتمثّل في القول، إنّه، على الرغم من عدم الحاجة لفعل يسمي الفعل الكلامي الذي تأدّى - "فعل لغوي لفعل كلامي"، فأنّ أي فعل كلامي يصير ملفوظاً له مثل ذلك الفعل.

لننظر في كلمة "نار". فهذه يمكن أن تعمل كفعل كلامي تحذيري، وإذا فعلت ذلك، فيمكن توسيعها لتأخذ الشكل الواضح: "أحذّركم من وجود نار". وبحسب هذه الحجة، يكون كلّ كلام وصفي ممكناً تحويله إلى "جملة" فعل كلامي، لأنه يمكن لأي كلام أن يتّخذ مقدّمة من نوع "أنا أقول". لذلك نقول، إن كلّ السلوك اللغوي يمكن اعتباره فعل كلامي. وعلاوة على "المحتوى الجملي" لأي كلام، فإنّ الكلام له "قوة" خاصة، وكل ما يبقى للعمل بعد ذلك، هو تصنيف تلك القوى.

حاول سيرل (Searle) (1969) إنشاء تصنيف إلى مجموعات من قواعد لأداء الأفعال الكلامية. مثلاً، قواعد الوعد، تحدِّد أن ما وُعِدَ به يجب **(i)** أن يكون عملاً مستقبلاً، **(ii)** وهو الذي يحبّ الموعود أن يحصل، **(iii)** وهو ليس واضحاً سيفي به، **(iv)** غير أنه/ أنها تنوي القيام به **(v)** وهو/ هي ملزم، بعد وعده بالقيام به. وقدّم سيرل (Searle) (1969, pp. 66-67) قواعد لأفعال لغوية كثيرة أخرى، واعتمد عليها في شرحه كيف يكون المتكلمون قادرين على استعمال وفهم "الأفعال اللغوية غير المباشرة".

في الكثير من الحالات يتضارب شكل الفعل الكلامي مع وظيفته. مثلاً ما يبدو كوعد ("أنا أعدك بأنّ أقفل عليك إذا فعلت ذلك") يمكن أن يفاجئنا بامتلاكه قوة مختلفة، وهي "التحذير" على سبيل المثال. ونحن نعرف أن هذا لا يمكن أن يكون وعداً صحيحاً، لأنّ إحدى قواعد الوعد قد حطم من حيثُ إنَّ علينا أن نفترض أن السامع سوف لا يُفضِّل الحبس على عدم الحبس. كما أننا نعرف أنه تحذير، لأن أحد قواعد التحذير تتحقق، نعني، القاعدة المفيدة ما حُذِّر منه شيء لا يرغب السامع بحصوله.

خلافاً لِـ أوستن، رأى سيرل أن نظرية المعنى هي نظرية الأفعال الكلامية، ولجعل هذا الرأي سائغاً، قدَّم مجموعة من القواعد لأفعال الكلام الخاصة بالإرجاع وبالتنبؤ. وهذه تدمج جميع الصعوبات التي واجهتها نظريات الصدق التقليدية، كما ظلّ أوستن بشكل واضح، وسيرل، بشكل ضمني متمسكين بنظرية للصدق مستمدة شرطياً من المعنى الحرفي.

هذه الناحية من نواحي نظرية الفعل الكلامي حصل إغفالها خارج الفلسفة نفسها، حيث يمكن النقاش والقول، إن تأثير النظرية يمكن أن يؤدي إلى تأكيد غير كافٍ عن "ماذا" الفعل الكلامي المفترض، نعني: من الأهمية بمكان فهم ماذا حصل من وعد مثل فهم أن الوعد قُطِعَ.

وعلاوة على ذلك، ليس واضحاً أنَّ الكلام الذي يشكل، وبشكل طبيعي، الخطاب الحاصل يتطابق مع شروط أو قواعد محدَّدة بوضوح. وترى وجهة نظر مضادة أن تكون معرفة "الأفعال الكلامية" قائمة على المعرفة المشتركة للمحادثين، وأحدهم بالآخر، وبالوضع، وبالخطاب المحيط. وعلى هذا الأساس، يستنتج المتحادثون الموقف المحتمل أن يتّخذه المتكلم من الجمل، ويصير استكشاف "المواقف من الجمل" مركزياً في العمل ذي التوجّه الفلسفي، الخاص باللغة وبالمعرفة (انظر Lycan, 1990).

وتبقى وجهة نظر جذرية ترى أنه من المستحيل التفكير بـ: "جملة" بمعزلٍ عن "قوة"، والعكس بالعكس (Quine, 1960). وبحسب وجهة النظر هذه، لا يمكن فصل فعل المراهنة عن محتواه، والفعل المذكور في بداية هذا المدخل هذا إن كان للفكرة معنى، فهو فعل "أراهنك بمبلغ جنيه بأنَّ وليدك سيكون طفلة". وبمثل ذلك نقول، إن "الموقف"، إن كان للفكرة معنى، المعبَّر عنه في أي جملة من الشكل "أعتقد أن x "ليس بموقف اعتقاد، لكنه موقف اعتقاد بأنَّ x". عندئذٍ، سيكون مغرياً تصوّر "المعنى" لا كصفةٍ للجمل، وإنما كعلاقة متنفخة، متلاشية بين زمن مستعمل لغة مجموعة ظروف وكلام (Davidson, 1984, Lewis, 1970).

قراءات:

Austin, J. L. 1962: *How to do Things with Words.*

Blum-Kulka, S. House, J. and Kasper, G., eds 1989: *Cross-Cultural Pragmatics: Requests and Apologies.*

Levinson, S. C. 1980: "Speech act theory: the state of the art".

Searle, J. 1969: *Speech Acts.*

------ 1975: "Indirect Speech Acts".

كريستن مالمكجار (Kristen Malmkjaer)

State Apparatus, Ideological (انظر: جهاز الدولة الأيدولوجي).

ستاينر، جورج (Steiner, George) (-1929)

ناقد أدبي أميركي، وهو أحد أكثر الشخصيات تميُّزاً في حقل النقد في القرن العشرين. وفي خلال حياة مهنية طويلة ومتميزة، كان ستاينر، وربما أكثر من أي شخصية معاصرة أخرى في عالم الفكر، يفكر، بطريقة جادة ومستفزة وبعيدة الغور، حول هوية الناقد بالضبط في العالم المعاصر، وفي الأسباب التي تجعل من مهمة الناقد دوراً – وهو قد يضيف إلى ذلك أنها ليست فقط دوراً بل هي مسؤولية أيضاً – تجدر المحافظة عليه. وُلد ستاينر في باريس وهاجر إلى الولايات المتحدة في 1941، ودَرَسَ في جامعات شيكاغو وهارفارد وأوكسفورد. وهو يشغل منذ العام 1969 منصب زميل فوق العادة في كلية تشرشل في جامعة كامبردج، ومنذ 1974 أستاذ الأدب الإنجليزي والمقارن في جامعة جنيف. وفي العام 1994 شغل منصب كرسي وايدنفيلد (Weidenfeld) أستاذاً زائراً للأدب الأوروبي المقارن في جامعة أوكسفورد.

وبحسب ستاينر، فإن بإمكان الناقد أن يقوم بثلاث مهمات: الأولى، "الاستشعار/ الإحساس المسبق،" بتذكير القارئ بأنَّ النصّ يقع في موقع علاقة معقّدة ومؤقتة مع الزمن؛ والثانية، "الوصْل،" بالعمل وسيطاً وراعياً لعمل الكاتب؛ والثالثة، وهي الأهم، "الحكم"

على الفنّ في عصر الناقد. ويتمثل المشروع الذي جرت مناقشته بأوضح صورة في المقالة المعنونة "مقدرة القراءة الإنسانية" (Humane Literacy) في كتاب **اللغة والصمت** (*Language and Silence*) (1967)، في "شَغْل حضور" النصّ، في بذل المستطاع في إجراء "القراءة" بكلية الكائنات الإنسانية، بنموذج الدقة والخوف والمتعة". وهو يحاجج، في بداية كتابه **تولستوي أو دوستويفسكي** (*Tolstoy or Dostoevsky*) (1960)، بأن "النقد الأدبي يجب أن ينهض من قَرْض من الحب". ولطالما كانت أعمال ستاينر تتسم بالتزام حاد ومستمر للعاطفة الشخصية، وهذا ما جعل من كتاباته، في الشكل والمضمون معاً، "مغامرات للقلب" بقدر ما كانت تأملات فكرية.

إن مهمة الناقد هي في أن يتوسط: "ولا يمكن لهكذا توسُّط أن يُنجز إلا من خلال تعرُّف الناقد المستمر - والمكروب - للمسافة التي تفصل بين صنعته وصنعة الشاعر". وهذا موضوع يجري كما الخيط الناظم في خلال المقالات والكتب الأهم لستاينر برمتها. ففي كتاب **حضورات حقيقية** (*Real Presences*) (1989)، وفي ردّة فعل على الشكّ الجذري في مدرسة ما بعد البنيوية، يلح ستاينر على أن الناقد مسؤول تجاه نصّ "بمعنى محدد للغاية، وهو معنى أخلاقي وروحي ونفسي في الوقت ذاته". "إن إيصال التجربة الجمالية للمتلقي يستلزم" "كياسة ومقدرة تقنية وضبطاً نادر المثال" وهذا، على ما يزعم ستاينر، يحمل خطر الإحراج؛ وهو يضيف بأنّ مثل هذا الإحراج "في القيام بالشهادة للشاعري، لدخول غموض الآخرية في الفنّ إلى حياتنا... هو من نوع الغموض الديني - الميتافيزيقي".

إن من أهم اهتمامات ستاينر النقدية (وهو اهتمام يتشاطره مع أحد أهم المفكرين الذين أثّروا فيه، والتر بنيامين) الذي يتمثل في الترجمة، المهمة ومضامينها. ويقدم ستاينر، في كتابه الرئيسي **ما بعد بابل** (*After Babel*) (1975)، ممارسة الترجمة وإمكانيتها على أنها أكثر المهمات الثقافية جسامة. وهو يصور الترجمة على أنها المكوِّن الأساسي الذي يوجد في كلّ أفعال الاستيعاب والفهم. وينتقد الممارسات الاختزالية في دراسة اللغة التي ترمي إلى "شفاء" اللغة من خياليتها وغموضها. وهو يقترح، بديلاً لذلك، تصوراً أكثر ملاءمة يسعى إلى استيعاب وتفهُّم "المنعكسات السياقية الزلقة أو الغامضة أو المتغيرة أو اللاشعورية أو التقليدية للغة" بدلاً من إقصائها وإنكارها. وهو يُصر بأنَّ هذه المزايا للغة التي تتعرض للطعن والتجريح هي ذات أهمية حيوية بالنسبة لبقائنا:

إن لنا القدرة، ولنا الحاجة، لدحض العالم أو "نقضه"، لتصويره أو قوله بشكل مختلف. وفي هذه القدرة في ارتقائها الحيوي (البيولوجي) والاجتماعي قد تكمن بعض إلماعات الإجابات على مسألة أصول الكلام البشري وتعددية الألسنة. وقد لا تكون "نظرية عن المعلومات" من شأنها أن تساعدنا في محاولة توضيح طبيعة اللغة، ولكنها "نظرية عن المعلومات الخاطئة أو المضلِّلة" (1975, p. 228).

ثمّ هو يمضي في المحاجة قائلاً بأنّ اللغة هي في الأساس "خيالية" لأن "العدو هو" "الواقع": إننا نفرز من داخلنا القواعد (النحو) والأساطير المفضية إلى الأمل، إلى الأوهام، إلى خداع النفس الذي بدونه كان يمكن أن ننحبس عند درجة من درجات سلم السلوك الحيواني البدائي، أو كان يمكن أن نكون قد دمَّرنا أنفسنا منذ زمن طويل. إن النحو (قواعد اللغة) الذي نمتلكه، وليس الطبيعة الفيسيولوجية لبدننا أو الحركيات الحرارية

للمنظومة الكوكبية، هو الممتلئ بالغد، بالأيام المستقبلية... نحن نتكلم ونحلم، وبالكلام والحلم نطلق أنفسنا من إسار شرك البدن (1975, p. 238).

إن القلق الأكثر استفزازاً الذي يعاني منه ستاينر - والذي يعبر عنه في مروحة واسعة فائقة التنوع من المقالات والروايات والنصوص العلمية الأكاديمية - هو أن الأعمال العدائية التي شهدتها حرب الأعوام 1914–1918 والمحرقة (Holocaust) قد شكلت تهديداً، إن لم يكن قد وجهت ضربة قاضية، للتقليد الغربي المتعلق بـ: "القدرة الإنسانية" بمجمله، وهناك سؤال مركزي، يعالجه ستاينر بين الفينة والفينة: لماذا لا تؤدي العلوم الإنسانية إلى الحضارة؟ إن عبارته، في كتاب **اللغة والصمت** (*Language and Silence*)، عن كيف أن الصرخة في القصيدة تبدو أكثر واقعية من الصرخة في الشارع، تستديم صدى من الكآبة في كتاباته التي تلت ذلك. وهو يحذر من التفاهة الزاحفة التي تنتجها ثقافة جماهيرية جماعية، ثقافة لا خصوصية لها ولا ذاكرة. وفي كتاب **في قلعة بلوبيرد** (*In Bluebeard's Castle*) (1971)، ينظر في إمكانية بأنَّ التخمينات التجريدية لما يُسمى بالثقافة الراقية قد تصيب الوعي الإنساني بحالة من الضجر يمكن أن تفرز افتتاناً بالهمجية. وهناك بديل "ملائم" للثقافة، بديل لطالما وجده ستاينر نظرياً، مغرياً تصعب مقاومة إغرائه، وهو الصمت، وهو اعتراف ضمني بأنَّ قدرة ثقافةٍ ما مبنية على "الكلمة" على إنتاج الحضارة ما هي إلا وهم من الأوهام (والتأثير الأوضح هنا بالنسبة لستاينر هو ت. و. أدورنو (T. W. Adorno)).

واستمر نقد ستاينر في المنازعة مع التناقض الظاهري الكامن في ضرورة جعل مزاعم الصمت مسموعة. وبالنسبة للبعض، وصل ستاينر إلى موقع يشابه فيه الناقد الأخير، ذلك الناقد الذي ينظر في موت التراث النقدي في عالم ما بعد أوشفيتز. هذا الناقد يسطِّر كتباً عن كيف يمكن أن تصبح الكتب في موقع الزائد عن الحاجة الذي يمكن الاستغناء عنه، وعن كيف يمكن تثبيط النقد الاحترافي. وهناك بالتأكيد جانبٌ من ستاينر لا يشكل له النقد سوى "خيال طواشي" (a Eunuch's Shadow) فعل يعيشه المرء بالواسطة وبشكل غير مباشر. إلا أن هناك أيضاً جانباً آخر لستاينر كان النقد له أحد أكثر الأنشطة احتراماً وقيمة، إثباتاً قوياً لجدول أعمال الإنسان في حياته. وهذا الناقد يقرأ الأدب الراقي وكأنه له عليه أثر "التصميم المُلح" (An Urgent Design) إن ستاينر هو كلا هذين الناقدين معاً؛ وهو يجسد طبائعهما المتناقضة. وهو عندما يفعل ذلك، إنّما يمثل قراءة حديثة للناقد على نحو بالغ الخصوصية.

قراءات:

Howe, Ivring 1973: "Auschwitz and High mandarin".

Steiner, George 1984: *George Steiner: A Reader*.

Tanner, Tony 1980: "A Preface to A. H. ".

الحكاية/ الحبكة (Story/ Plot)

هناك خطّ فاصل بين مفهومي "الحكاية والحبكة" في العمل الروائي يرسمه منظِّرو علم السرد المنتمون إلى مروحة واسعة من المدارس ومن الخلفيات الثقافية - اللغوية المتنوعة. (وهكذا، على سبيل المثال، تبنَّت مدرسة الشكلانية الروسية مصطلحي قصة/ حكاية (fabula/ suzhet)، وكان مصطلحاً

histoire/ discours هما المستخدمان من قِبل باحثي علم السرد الفرنسيين من مثل جيرارد جينيت (Gérard Genette) ورولان بارت (Roland Barthes) في شبابه). وعلى الرغم من أن التمييز بين المصطلحين قد تطور إلى درجة عالية من التعقيد في المعالجة مؤخراً، فهو في الأساس بالغ البساطة بشكل قد يصدم معظم القراء - كما صدم إ. م. فورستر (E. M. Forster) من قبل في كتابه **جوانب الرواية** (*Aspects of the Novel*) - على أنه قضية تثبت ذاتها بذاتها بالحدس. إن "الحكاية" الروائية يمكن تعريفها بأفضل الوجوه على أنها النسق الذي تتخذه الأفعال والأحداث كما يمكن أن تكون قد حصلت لو أنّا نقلناها من مجال الخطاب الروائي الخيالي وأعدنا ترتيبها (إذا جاز القول) على أساس الزمن في الحياة الواقعية بترتيب "الشيء بعد الشيء". وبكلام آخر، إن الحكاية تتعلّق بعناصر الترتيب الزمني والسببية والنسق الزمني والأفعال البشرية وما ينتج عنها... إلخ، والتي نفسرها طبقاً لمعرفتنا الحياتية (غير الروائية) ولتجربتنا في الحياة. وعلى النقيض من ذلك، يمكن تعريف "الحبكة" بأنها مجموع الوسائل السردية التي يستخدمها الروائي في إعادة ترتيب هذه المكوِّنات الأساسية للخط الحكائي، بما يتيح له إيجاد أعلى درجة من الاهتمام أو التنوع أو التشويق. إن بعض الأعمال الروائية (مثل الروايات المكتوبة على النمط الواقعي أو الطبيعاني) قد لا تظهر فيها مفارقات كبيرة بين الحكاية والحبكة، ذلك أنها تهدف إلى خلق إحساس بالواقعية عن طريق إعادة إنتاج الظروف الواقعية (في العالم الواقعي) للنسق الزمني أو السببي. وتميل أعمال أخرى - بدءاً من رواية **تريسترام شاندي** (*Tristram Shandy*) وصولاً إلى الأعمال الحداثوية وما بعد الحداثوية والتجريبية - إلى استخدام سبل متفرقة في تعقيد العلاقة بين الحكاية والحبكة وإلى وضع العقبات في سبيل أية قراءة قد تزيل (بسذاجة) الفارق بينهما.

وقد أسهم العديد من النقاد في ترقية وتطوير هذين المصطلحين اللذين يقفان على طرفي هذا الخطّ الفاصل. والواقع، هو أن هذا التمييز طالما لعب دوراً حاسماً في النظرية الشكلانية للأدب، بدءاً بملاحظات أرسطو عن الأنواع المختلفة لبنية الحبكة ("بسيطة" أو "معقّدة") الموجودة في المسرح التراجيدي الإغريقي القديم، وهو يعود إلى الظهور مجدداً كلّما عاد النقاد إلى الفكرة الأرسطية عن فن الشعر بما هو بحث منظم أو منهجي أو علمي للأشكال والطرق التي تميز الخطاب الأدبي. والشيء الأبرز في الأعمال المتأخرة في هذا الحقل - بدءاً من المدرسة الشكلانية الروسية في عشرينيات القرن العشرين إلى علم السرد الفرنسي (أو المتأثر بالثقافة الفرنسية) في الفترة الممتدة بين خمسينيات وتسعينيّات القرن - هو درجة الدقة المفهومية التي بلغها تحليل البُنى التحويلية المنوَّعة المستخدمة في العبور من الحكاية إلى الحبكة في العمل الروائي. وهكذا، وعلى سبيل المثال، يقدم لنا جينيت درساً موضوعياً في الاستخدام الذكي للأصناف التحليلية - تركيبة الزمن اللغوي، والترتيب الزمني المنحرف، وأنماط الموازاة السردية، والتكرار، والتوقّع (prolepsis) وما إلى هنالك - التي تساعد بحقّ في تحقيق وتوسيع إدراكنا للتعقيدات التي يحتويها العمل الروائي. وفي الوقت ذاته، فإن هذا التعقيد المنهجي ذاته قد أوجد مشاكل جديدة في ما يتعلق بثنائية الحكاية/ الحبكة. ومن الواضح أن هناك معنى ما تصبح فيه أية محاولة لتخليص أحد المفهومين من الآخر - لإعادة تركيب الخطّ الحكائي وكأنه بطريقةٍ ما كان يوجد منفصلاً عن (أو سابقاً لـ) ترتيبه السردي في الحبكة - عرضة لمواجهة العقبات. فبعد كلّ شيء،

فإن من الخطأ الأكيد الافتراض بأنّ الكاتب الروائي قد شرع في عمله منطلقاً من رغبة في ذهنه برؤية حكايةٍ ما، ثمّ هو قام بتصنيفها في شكل معقّد لإرضاء الأذواق الراقية للقراء أو الشارحين من ذوي الفهم الفائق الدقة. والأكثر من ذلك، هناك تأكيداً شيء من السذاجة - وهو يعاكس المبدأ الشكلاني - في الفكرة القائلة بأنّ علاقة الحكاية بالحبكة تشبه إلى حدّ بعيد علاقة المضمون بالشكل أو علاقة المادة السردية بالمعالجة الفنية الكاملة أو القناع الروائي لها. ولئن كانت هناك عقيدة مركزية واحدة توحّد كلّ تنويعات الجمالية الشكلانية، فهي تلك المحاججة التي تواجه مثل هذه الثنائيات الخاطئة والاختزالية على نحو فظ.

وقد كان لدى النقاد التفكيكيين - وجوناثان كالر (Jonathan Culler) أحدهم - الكثير مما يدلون به حيال المشاكل التي تنجم عن هذا التضارب في المنهج وفي المبدأ. فكالر يشير إلى أن هناك منطقين مختلفين، طريقتين في الفهم، تتطلبها قراءة النصوص السردية. فمن جهة، عندما تكون قراءتنا متجهة للحكاية، هناك قضية تعليق الميل لعدم التصديق [حيث يضع القارئ جانباً النزعة الفطرية لعدم تصديق الأمور التي لا تتماشى مع طبيعة الأشياء كما يراها]، بقراءة الأحداث وكأنها متماشية مع الترتيب الزمني في عالم الواقع أو عملية السبب والنتيجة التي تسير في خطّ مستقيم، وبذلك يكون القارئ موافقاً على الاستسلام للوهم الروائي الذي يعطينا أنواع المتعة القرائية المعتادة (غير النظرية). ومن جهة أخرى، عندما تتوجه قراءتنا إلى الحبكة، يتعين علينا أن نُقر بأنّ هذه الطريقة ليست هي إطلاقاً الطريقة التي يعمل بها السرد فعلياً. عند ذلك يتضح، على نحو ظاهر التناقض، وأن النتائج هي أسباب (ما كنا نظنه) الأسباب وأن الأسباب هي نتائج (ما كنا نظنه) النتائج.

فطبقاً للخط الحكائي، فإن أوديب يواجه عقوبة العمى والنفي والموت نتيجة - سببية - لقتله أباه لا يوس والاقتران بأمه جوكاستا. أما في قراءة شكلانية (تتجه إلى خطّ الحَبْكة) بالطريقة التفكيكية، يخضع هذا المنطق لعملية قلب النقاط، نقطةً نقطة، حيث يكون أوديب مُكرهاً على قتل أبيه والزواج بأمه لكي تنتهي المسرحية بالخاتمة المأساوية الملائمة.

ثمّ هناك القضية التي أخضعها نقاد الأدب للكثير من المناقشة وتتعلّق بالأسباب الكامنة خلف تسويف هاملت في إيقاع الانتقام بكلوديوس، قاتل أبيه، مع أنه (باعترافه) كأنّ لديه الدافع المناسب والسبب والفرصة لإيقاع هذا الانتقام. ويعني الالتفات إلى "الحكاية" هنا أساساً أن نفتش عن الأسباب في دراسة نفسية معمقة أو في شرح لكيفية تطور الأحداث في المسرحية من أزمة إلى أخرى استناداً إلى دراسة لنفسية البطل. أما في القراءة الشكلانية، فإن هذه "الشروحات" المفترضة خارجة عن الموضوع بالكلية. فهاملت هنا ليس "شخصية" لها دوافعها ورغباتها وعقدها الأوديبية أو أعماقها النفسية الغامضة. بل هو اسم ننسب إليه كما هو معتاد عدداً من الخصائص الشخصية الوظيفية (التي تفرضها الحبكة) منها "الانطوائية" و"التأمل المطوَّل" و"التعلق بالأم" و"العجز عن القيام بالفعل الحاسم"... إلخ. وهكذا عندما يطرح السؤال عن تسويف هاملت ومماطلته، يكون الجواب بكلّ بساطة هو أن هذه مسرحية من خمسة فصول تتبع التقليد الراسخ المعروف في تراجيدياً الانتقام، وأنه إن لم يسوِّف ويؤخر إيقاع الانتقام فإن الحبكة سوف تنهار في مكانٍ ما في منتصف الفصل الأوّل. والتفسير ذاته ينطبق على تلك الروايات - وتشكل روايات جاين أوستن (Jane Austen) نموذجاً أساسياً لها - التي يتمثل في ختامها نجاح البطلة في

العثور على الزوج المناسب بعد سلسلة من الخيارات غير الموفقة في حياتها. فطبقاً للشرح القائم على الخطّ الحكائي، يمكن أن تُقرأ هذه الخيارات وهذه النتيجة جميعاً على أنها ناتجة عن أحداث سبقت، أي عن أحداث حاسمة معينة ممتزجة ببعض الخصائص النفسية في شخصية البطلة دفعتها في البدء للميل نحو الرجل غير المناسب، ومن ثَم، وبعد اكتساب الحكمة في النظر إلى الماضي، إلى توجيه عواطفها إلى موقع آخر. إلا أن هذا الشرح يُمكن أن يجري عكسياً وبطريقة ملائمة تماماً. عند ذلك تصبح القضية قضية "توقّع نوعي" [ما يمكن توقّعه من أحداث في نوع أدبي معين] (أو قضية ما تفرضه متطلبات الحبكة الروائية) بأنَّ الرواية ستنتهي إلى زواج سعيد؛ وبأن هذه الخاتمة سوف تقدّم نقيضاً ملحوظاً للأحداث السابقة التي كانت قد أدت إلى نكسات في نظرة البطلة إلى نفسها؛ وبأن خاتمة الرواية، تبعاً لذلك، هي التي أملت، بمفعول رجعي، مسار الأحداث والأفعال والخيارات السابقة برمته.

من هنا أتت النقطة التي أثارها كالر حول "المنطق الازدواجي" (Double Logic) - التضارب أو التداخل في الشيفرات السردية - الذي ينجم عن محاولتنا قراءة الحكاية والحبكة في الوقت ذاته. وهي نقطة يبرزها أيضاً، وإن على نحو أكثر انحرافاً، كُتّاب من تيار ما بعد الحداثة، مثل إيتالو كالفينو (Italo Calvino)، الذين يستخدمون كلّ أنواع المؤثرات التي قد تسبب الدوار للقارئ (أو تقنيات تشبه عملية (mise-en-abîme) نصية) بالتنقل المستمر بين مستويات نصية مختلفة. وتكون النتيجة، كما في رواية كالفينو لو في ليلة شتوية مسافر (*If on a Winter's Night a Traveller*)، خلق حالة من الشكّ الدائم في ذهن القارئ حيال أماكن تقاطع أو امتزاج هذه المستويات، وحيال الموقع الذي يحتله القارئ في ما يتعلق ببدائله الروائية في النصّ. ولئن كان كالفينو بذلك يستبق أية حركة قد تحصل في أية قراءة شكلانية (أو تفكيكية)، فيمكن أن يقال الشيء ذاته عن رواية "تريسترام شاندي" لستيرن، أو "دون كيشوت" لسيرفانتس. والواقع، وكما لاحظ العديد من النقاد، فإن فن "اللا-رواية" (Anti-Novel) تعود جذوره إلى نفس زمن نشوء نظرية الواقعي في الرواية - إن لم يكن إلى أبعد من ذلك. ولا ينبغي للمرء أن يتوقع ما سوى ذلك، نظراً لنمط عمليات القلب/الانعكاس البلاغية الغريبة (تحطيم النسق الزمني وتوالي السبب والنتيجة) الذي يظهر لدى كلّ انعطافة في تلك المحاولات للتمييز بين "الحكاية"، "والحبكة".

انظر أيضاً المداخل: Formalism; Narratology; Structuralism.

قراءات:

Brooks, Peter 1984: *Reading for the Plot.*

Calvino, Italo 1992: *If on a Winter's Night a Traveller.*

Culler, Jonathan 1981: *The Pursuit of Signs.*

Genette, Gérard 1980: *Narrative Discourse: An essay in Method.*

Lodge, David 1981: *Working with Structuralism.*

Rimmon-Kenan, Shlomith 1983: *Narrative Fiction.*

Todorov, Tzevetan 1981: *Introduction to Poetics.*

ستراوس، ليو (Leo Strauss) (1899-1973)

مهاجر ألماني وفيلسوف سياسي ومؤرخ فكر سياسي. درس في جامعتي ميربورغ (Murburg) وهامبورغ (Hamburg)

حيث التقى بالفيلسوف إدموند هوسرل (Edmund Husserl) ومارتن هايدغر (Martin Heidegger) الشاب. غادر ألمانيا في عام 1932 إلى فرنسا وإنجلترا. وبعد ذلك، ذهب إلى الولايات المتحدة حيث عمل أستاذاً (Professor) للعلم السياسي في جامعة شيكاغو من عام 1949 إلى عام 1968. ويُقدَّر بأنّه خرَّج حوالي 100 من طلاب درجة الدكتوراه. وعندما تُوفي ستراوس (Strauss) في عام 1973، تدفقت التأبينات عليه. وقد شبّهه طلابه بسقراط - فهو إنسان يستحق أن يتعرّف عليه الإنسان. كانوا مفتونين به، ومبتهجين، ومُثارين، ومأسورين، ومضطربين، ومروَّعين، ومذهولين، ومشدوهين أيضاً. والآن، يوجد جيل ثانٍ وجيل ثالث من تلاميذه وأتباعه كما يعرفون في المهنة. وجميعهم يشارك بالتكريس نفسه والإيمان المتّقد نفسه في تدريس ستراوس. فما هو مصدر كلّ تلك الإثارة؟

كتب ستراوس حوالي 15 كتاباً و80 مقالة حول تاريخ الفكر السياسي بدءاً من سقراط إلى نيتشه. وأشهر كتبه مذكور أدناه. لم يكن ستراوس مؤرخاً عادياً للأفكار. فقد اعتقد أن جميع الحكماء والفلاسفة القدامة في الغرب كانوا يشتركون بمجموعة المعتقدات ذاتها المتعلّقة بالإنسان والسياسة، والخير والحقيقة. وعلى كلّ حال، تلك كانت حكمة سرّية محمية بأختام سبعة. وكان ستراوس مقتنعاً بأنَّ الحقيقة خطرة، وأن جميع حكماء البشر شاركوه في نظرته. وكنتيجة لذلك، استنتج أن جميع الكتب الكبرى في تاريخ الفكر السياسي احتوت على تعاليم عادية وبسيطة أو شعبية كما اشتملت على رسائل سرّية أو خاصة للقلّة. وكانت الكتب الأولى مؤلّفة من تعاليم صحيحة أو كذب نبيل لاستهلاك الكثرة، بينما الكتب الثانية اشتملت على الحقيقة الخطرة المخصّصة للقلّة فقط. ولا ريب في أن مصدر مقدار كبير من جاذبية ستراوس تمثّل في جمعه الفاتن بين النخبوية والسرّية. وقد اعترف ستراوس أنه هو نفسه كان مفسّراً سرياً ولفئة قليلة عندما كان يفسّر النصوص (1968, p. 27). فهل يمكن، في ضوء هذه السرّية، أن يحصل اختراق لأفكاره؟ بعض تلاميذه ذكر أن ذلك ليس ممكناً. أمّا أنا فأعتقد أن ستراوس يسهل فهمه. وأرى أن أهم مفتاح لفكره يَمثُل في تفسيره لأفلاطون.

اعتبر طلاب ستراوس وكذلك نقّاده أنه كان من أتباع أفلاطون الذي اعتبره المجسِّد للحكمة القديمة. وعلى كلّ حال نقول، إن فهم ستراوس لأفلاطون كان متعارضاً مع النظرة العادية. وبفحص دقيق، نجد أن أفلاطون ستراوس هو تابع ما بعد حديث (Postmodern) لنيتشه. فقد حسب ستراوس ثراسيماشوس (Thrasymachus Strauss) (لا سقراط) الناطق الرسمي الحقيقي باسم أفلاطون (1964, p. 77). وبحسب ستراوس، لا بدَّ من أن يكون أفلاطون قد عرف بعدم وجود أسس لمعتقداتنا الأخلاقية المعزَّزة. وكما علَّم ثراسيماشوس ليست العدالة أكثر من مصلحة الأقوياء، أي: الذين في السلطة هم الذين يقررون ما هو حقيقي، وحقّ وخير. لذا، فأنَّ الحقيقة والخير من وظائف السلطة. ويتبع ستراوس ثراسيماشوس في حسبان العادل أحمق عندما يقع ضحية للخرافات التي تبتدعها السلطة. ومهما يكن من أمر، فقد رأى ستراوس أن العالم يحتاج لأن يكون مسكوناً بمثل هؤلاء الحمقى. وهذا هو سبب إسكات أفلاطون ثراسيماشوس لكنه لم يدحضه. ورأى ستراوس أن جسم كتاب **الجمهورية** (*Republic*) عبارة عن حيلة خديعة تَقَوية قُصد منها أن تكون لاستهلاك القطيع البشري. أما الحقيقة فهي

ترف للقلّة فقط التي تتشوّق إلى الواقع الحقيقي وراء أساطير وأوهام الكهف. وأكّد ستراوس على أن الحقيقة، وعلى الرغم من ظلامها و"قذارتها" أيضاً، فإنّها تظل موضوع الاشتهاء في بحث الفيلسوف. غير أن ثمّة عقبة، فهي تبدو لي أنه، إذا قبلنا مقدّمات نيتشه، فعلينا، أيضاً، أن نقبل النتيجة التي توصّل إليها - إذا كانت الحقيقة مظلمة، فعلينا أن ننكرها ونعيش وفقاً للأوهام المؤنسنة، الأساطير الواهبة الحياة والتي نخلفها لنفوسنا. وبقبول ستراوس مقدّمات نيتشه ورفضه نتيجته، يكون ستراوس مثقفاً نخبة هي عادية أكثر مما هي حكيمة.

قراءات:

Bloom, Allan 1987: *The Closing of the American Mind.*

Drury, Shadia B. 1988: *The Political Ideas of Leo Strauss.*

Strauss, Leo 1952: *Persecution and the Art of Writing.*

---- 1953: *Natural Right and History.*

---- 1959: *What is Political Philosophy?*

----- 1964: *The City and Man.*

----- 1968: *On Tyranny.*

شادية ب. دروري (Shadia B. Drury)

بنيوية (Structuralism)

طريقة في التقصي تنطلق من المقدمة القائلة بأنّ النشاط الثقافي يمكن مقاربته وتحليله موضوعياً باعتباره علماً. يحاول البنيويون تمييز العناصر التي تتطابق مع تنظيم مُوحد في مجال الاختصاص، وحين العثور على هذه العناصر فإنها ترتب في علاقة شبه شبكية ببعضها بعضاً. تُكَوِّنُ العلاقات البنية الكلية الشاملة التي يفترض أنها في الأساس النهائي للظاهرة الثقافية موضع المناقشة. وحين اكتشاف هذه البنية في صرامة تكوينها، يمكن تفسير كلّ النشاط ذي الصلة في المجال انطلاقاً منها.

يُعْتَبَرُ عادة أن البنيوية قد ابتدأت مع لسانيات فرديناند دو سوسور، مع أن اللساني الروسي رومان جاكوبسون، هو الذي أعطى الحركة اسمها. دعى سوسور إلى علم دلالة الذي تشكل اللسانية المثال المفضل عليه. يمكن تحليل كلّ المارسات اللسانية (بما فيها غير اللفظية) نظرياً، بالنسبة إلى سوسور، انطلاقاً من بنية أكثر عمقاً متجذرة في نهاية المطاف في بيولوجية العقل البشري. ولقد وجد أن المعنى مبني بمثابة علاقة اختلاف بين العناصر، أي أن الكلمة تأخذ معناها ليس انطلاقاً مما تشير إليه، وإنما لأنها لا تعني الشيء نفسه الذي تعنيه الكلمات الأخرى. تبني **الإشارة** اللسانية بمثابة علاقة ما بين المدلول (المرجع)، والدال (للوحدة اللغوية). تبني الإشارات في علاقتها ببعضها بعضاً، وذلك تبعاً لمبدأ العلاقات الغارقية، إلا أنها تنتظم كذلك في علاقة إضافية. هذه العلاقة هي تلك التي تكوّن **التعارضات الثنائية**، أي العلاقات ما بين متعارضات محملة بمعاني هامة في **الثقافة** البشرية. رأى سوسور أن هذه البنية العميقة تُكَوِّنُ نوعاً من المجتمع الكلامي المثالي الذي يحكم التلفظ الفردي (انظر لغة/كلام) ويحدده. لقد اهتم تحديداً باللغة ولم ير جدوى في تحليل الكلام. لقد نَظَّرَ بأنَّ هذا النمط من العلاقة ما بين جذر مشترك وممارسة فردية تشكل جذر كلّ الممارسة الثقافية، وكان لاستبصاره هذا أثر عميق على البنيويين الذين اتّبعوه. ينطلق كلّ المنظرين البنيويين في مجالات من مثل الأنثروبولوجيا الثقافية، والسردية،

اللسانيات من افتراضات جداً مشابهة لما قال به سوسور.

تطورت نظرية رومان جاكوبسون اللسانية من تلاقي البنيوية مع **الشكلانية الروسية**. إلا أنه لم يقبل ببساطة تفضيل سوسور **للغة** على **الكلام**، حيث إنَّ اهتمامه الذاتي انصب على عملية **الكلام** الفردي. ولقد تضمن ذلك وصفه للفونيمة، أي وحدة الصوت التي تشكل جزءاً دالاً من الإشارة اللغوية في المحادثة. وكان سبب الأهمية التي أعطاها جاكوبسون **للكلام** هو اهتمامه بالطريقة التي تعمل بها اللغة في الممارسة. تطور هذا الاهتمام منذ أيامه مع حلقة براغ **اللسانية**، وحتّى أعماله الأخيرة في الولايات المتحدة.

وكان أن تأثر في هذه المرحلة الأخيرة بأعمال المنظر السيميائي الأميركي س. أس. بيرس. وساعد تنظير بيرس لأنماط الإشارة اللغوية الثلاثة (الأيقونة، المؤشر، والرمز) في جعل جاكوبسون أكثر وعياً بالعلاقات الملازمة لممارسة التدليل، وهو ما يشكل تطوّراً رئيسياً في اللسانيات البنيوية عن تبخيس سوسور **للكلام** لصالح **اللغة**. وفر نموذج بيرس الديناميكي لجاكوبسون نموذجاً محسناً.

إضافة إلى هذه التباينات عن سوسور، أجرى جاكوبسون المزيد من التمييز المضمر في عمل سوسور ما بين **المجاز والكناية**. رأى جاكوبسون أن هذين الشكلين البلاغيين يشكلان تعارضاً ثنائياً يقوم في أساس الممارسة الأدبية. استخلص جاكوبسون من هذين العنصرين الأساسيين ممارسة في **النقد الأدبي** استعملها في تحليلات تعتبر بمثابة زبدة النقد الأدبي البنيوي. استعمل اللسانيات البنيوية كي يلتقط التطابقات السيميائية والفونيمية التي تبني النصّ الأدبي، وتوصَّلَ إلى الاستنتاج القائل بأنَّ كلّ النصوص مشيدة على هذا النسق.

وفي الآن عينه الذي كان جاكوبسون يطور فيه نظرياته، كان عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي كلود ليفي - ستراوس مهتماً على قدم المساواة بالطريقة التي يُنْتَجُ المعنى من خلالها. استقصى ليفي - ستراوس منطلقاً من افتراضات بنيوية شبيهة بتلك التي قام بها جاكوبسون، العلاقات بين أساطير مجتمعات سكان أميركيين أصليين متنوعة. ولقد وجد أنها تعمل بنمط متماثل بحيث لا يمكن أن يكون مجرد تطابق بالصدفة. كان بإمكانه أن يفسر ذلك فقط بالرجوع إلى نظرية متماسكة في إنتاج المعنى الأسطوري. هناك، بالنسبة إلى ليفي - ستراوس معانٍ أساسية كانت ممثلة في كلّ الحلقات الأسطورية التي حللها. كانت هذه المعاني تقوم على أنماط سردية قاعدية وجد أنها حاضرة في كلّ الأساطير الهندية. ورأى أن هذه الأنماط السردية مكونة من تعارضات ثنائية من قبيل تلك التي قام سوسور بالتنظير لها. وفكّر أن هذه الأنماط هي ملامح متجذرة في نهاية المطاف في بنية الذهن البشري، استناداً إلى بيولوجيا الدماغ والشبكة العصبية.

استندت التطوّرات البنيوية اللاحقة في السردية والسيمياء على دمج أعمال كلّ من **جاكوبسون وليفي - ستراوس**. وتمثل عنصر متكرر في هذا الطرح في أن عمل المنظر البنيوي يفضي إلى نظرية موضوعية بالإمكان تطبيقها من ثمّ على كلّ النصوص. ذلك هو مشروع منظرين من مثل أ. ج. **غريماس، وجيرارد جينات، وكلود برايموند**.

ذلك كان أيضاً قصد رولان بارت البدئي في كتابه *S/Z* (1970). إلا أن كتاب بارت يشكل علامة بارزة في تطور **ما بعد البنيوية**، بمعنى أن محاولته لتقنين قصة بلزاك القصيرة تؤدي إلى انتثار جذري لتعليقاته الخاصة في

نصّ بلزاك. وتتمثل نتيجة ذلك في إبطال الحدود ما بين النصّ الأدبي والنصّ النقدي، وهي حركة تقضي على أي زعم بالموضوعية العلمية من النوع الذي تدعيه البنيوية.

تكمل هذه المناورة تحليل اللسانية السوسورية في عمل جاك دريدا (1976)، وهي الفترة التي تسجّل انطلاقاً إلى التفكيكية. يتبع دريدا حدس سوسور بصدد طريقة تشييد الإشارة اللسانية. إلا أنه يسائل تنظير سوسور الذاتي للتعارضات الثنائية. فهو يفكك التعارضات الثنائية مبيناً أنها تتوقف على قوتها من خلال افتراض أن بعض المعاني مترابطة مع العنصر الآخر في التعارض. وهكذا فزوجا التعارضات لا يتنافيان بشكل متبادل: حيث سيتخلل الواحد منها دوماً عناصر من الآخر. ويتحرك دريدا قدماً كي ينظر في عواقب تحليله بالنسبة للخطاب النظري، وخصوصاً بصدد المجازات المستعملة في الفلسفة. ومن خلال عمله هذا يربط ما بين انشغاله باللسانيات واهتمامه بالفلسفة. فهو يطبق استبصاراته في اللسانيات البنيوية على الفلسفة من خلال البحث عن نصوص فلسفية للمعاني ذاتها التي يجدها في لسانيات سوسور. يكمن سبب ذلك في كونه يعتبر أن لسانيات سوسور تمثل نزعة الحنين إلى الحضور، وخصوصاً طالما أن سوسور يبخس من قدر الإشارة المكتوبة لصالح اللفظي المحض. وهو يبيِّن من خلال سلسلة من القراءات الصارمة لنصوص فلسفية، وهي قراءات أجراها على غرار النقد الأدبي، أن التقليد الميتافيزيقي الغربي يعطي أفضلية للحضور كذلك. وهكذا تزود البنيوية مطلق المنهج التفكيكي بالأدوات الفعلية التي يحتاجها، مما يشكل أحد خصائص التفكيك ذاته. أقام دريدا تعارضاً ثنائياً ما بين الأدبي والفلسفي بغية تفكيكه تحديداً. فهو يبين أن النصوص الفلسفية تستعين بموضوعات أدبية إلى الحدّ الذي لا يمكن معه القول منطقياً بأنها شيء مجرد كلياً عن الأدب على غرار التعارض البنيوي: إنّه يفكك هذا الافتراض. وعلى ذلك يوفر تعامله البدئي الفطن مع البنيوية الأساس لتحليله للمتيافيزيقيات الغربية، مستخدماً الطريقة ذاتها في الحالتين. التفكيك بالنسبة إلى دريدا هو الاسم الذي يطلقه على كلّ من تحرّكه الفطن هذا والزخم الذي يتعين توظيفه في مساءلة افتراض الحضور الفلسفي، وهي مساءلة يمكن أن تتخذ طابع الاستراتيجية السياسية.

لم ينه التفكيك بقاء البنيوية: بل هو بالأحرى يستعملها بمثابة جزء من تحرّكاته الفطنة كما يتجلى من خلال استعمال دريدا لسوسور. ويعود السبب في ذلك إلى أن بعض استبصارات البنيوية مازالت تعتبر أساسية في تاريخ الإنسانيات، سواء أَقَبِلَ المنظرون الفرديون ادّعاءاتها بأنها كونية أم لم يقبلوا. نمت البنيوية في لحظة تاريخية حين تعرض العديد من اليقينيات إلى التساؤل، كما هو الحال في علوم التطور. وضعت لسانيات سوسور حداً للفكرة القائلة بأنَّ المعنى متجذر في نهاية المطاف في جوهر متسام موجود خارج الممارسة الاجتماعية. فمن خلال ملاحظته أن المعنى مبني ضمن منظومة - إشارة مغلقة، يقطع سوسور فعلياً إسباغ المعنى عن أساس ميتافيزيقي، أي عن **الإله**. تمثلت عواقب هذا التحرّك الفطن الذي قد لا يكون هو نفسه أدركه، في إمكانية تحليل الممارسات الثقافية بمثابة تشييدات اجتماعية خالصة، وأنه بإمكان البنيوية أن تحتل مكانة العلم الذي يفسر هكذا ظواهر موضوعياً. وعلى ذلك، تكون البنيوية، بمعنى ما كونت شكلاً من الممارسة المادية.

إلا أن هناك أسباباً لعدم توصل البنيويين أبداً إلى الموضوعية العلمية التي يدعونها. ولقد تطور كلّ من التفكيك وما بعد البنيوية نتيجة

عوامل من هذا القبيل. نجمت هذه الحركات الثقافية الأخيرة عن إدراك أن الممارسة البنيوية قد تكون في الواقع تعمل على تشييد العلاقات الفعلية التي تدعي أنها تتوصل إليها في النصوص، والأساطير، أو التلفظات اللغوية. وبالتالي فالبنيوية هي ممارسة قرائية أكثر من كونها علماً يستخلص بطريقة ما بنى موجودة قبلاً في المجال الذي يتم استقصاءه.

يبين مثال بارت أن محاولة التحديد الشامل لملامح ولو قصة صغيرة واقعية حتّى محكومة بالفشل. إذ تتفرع فئات بارت وشيفراته إلى فئات فرعية، وقراءات متعددة، وتبعثر المعنى على مدى واسع من الدلالة. يفشل النقد الأدبي البنيوي في استيعاب هذه المعاني، وفي تعريف النصّ مرة واحدة ونهائية. يعطي كتاب بارت المثل على الممارسة البنيوية في أقصى حالاتها شدّة وكثافة وأقصاها فشلاً. وحتّى حين يحاول عزل معانٍ متماسكة بغية كشف البنية التي يفترض أنها تمثل قلب قصة بلزاك القصيرة، يجد بارت المعاني تتكاثر بشكل يفلت من السيطرة.

انطلاقاً من هذه الوضعية من الممكن النظر إلى البنيوية ذاتها على أنها تشكل في الواقع محاولة للسيطرة على المعاني، وتعريف النصوص تبعاً لافتراضات مسبقة. تحمل تجربة بارت ودريدا بصدد إنفجار المعنى خارج إطار العمل البنيوي انعكاسات عميقة على مجمل المشروع البنيوي. تشييد علم موضوعي، بالنسبة إلى التفكيكيين وما بعد البنيويين، مستحيل في نهاية المطاف، وذلك بسبب كون الموضوعية ذاتها مستحيلة على وجه التحديد. وتبعاً لذلك، يمكن النظر إلى البنيوية باعتبارها تفرض قراءتها الخاصة على النصّ.

يتمشى استنتاج من هذا القبيل بوضوح مع القراءات المادية الصريحة لمشروع البنيوية. فمن خلال محاولتها تحديد المعاني بالرجوع إلى بنية نهائية موجودة بشكل سابق على التاريخ، وتحديد الاجتماعي في بنية الذهن البشري ذاته، تحاول البنيوية الإفلات من الاحتمال والمصادفة. لا تقتصر لسانيات سوسور على استبعاد الله من لعبة المعنى، وإنما هي تحاول كذلك إحلال البنية محل الله. ما يهم الماديين تحديداً هو لحظة اكتشاف سوسور البدئية للطبيعة الاجتماعية لإسباغ المعنى على وجه الخصوص. بينما ينظر إلى ما قام به من ردّ هذا الاكتشاف بشكل تقهقري إلى بنية تقول بالجوهر، بمثابة حركة رجعية من النوع الأيديولوجي تحديداً. وبالتالي، هناك تناقض أساسي في صلب الاندفاعة البنيوية، يتخذ شكل صراع ما بين حركة تسبغ الطابع التاريخي (على الوقائع) من خلال السعي إلى سلخ المعنى عن كينونة متسامية، ونزعة نافية للطابع التاريخي ترمي إلى تجذير المعنى في نوع من بنية عميقة.

لا يقتصر توفير الأمثلة على مشكلة النزعة الجوهرية على اللسانيين البنيويين والمنظرين الأدبيين وحدهم: فعلماء النفس البنيويون يوفرون أمثلة أخرى بدورهم. طرح الربط ما بين اللسانية البنيوية وعلم النفس بشكل صريح في دعوى جاكوبسون إلى مقاربة متعددة ما بين المذاهب يأخذ علم النفس من خلالها تطوّرات المقاربات البنيوية في مجالات أخرى، بالاعتبار. تعين على عالم النفس الذي أحدث مثل هكذا ربط أنْ يطبق طرائق اللسانيات البنيوية على أسلوب تطوير المعنى نفسياً. تتضح بجلاء في هذا المقام مضامين الادعاء البنيوي بأنّه علم كوني موضوعي: إذ يفترض جاكوبسون أن اللسانية البنيوية قد كشفت القوانين التي تعمل اللغة تبعاً لها. وفيما يتجاوز ذلك، وحيثُ إنّ هذه القوانين تقوم على البنية الأعمق للعقل البشري، فإنّه يتعين

أن تكون قابلة للتطبيق على المجالات التي يغطيها علم النفس على حدّ سواء.

وبكيفية مشابهة تمّ استكشاف هذا المجال عينه من قبل جان بياجيه. كان بياجيه مهتماً بالنمو الذهني خلال الطفولة وكذلك بتقدّم المعرفية ذاتها. قامت مقاربته لهاتين المشكلتين على افتراض مشترك بينهما يذهب إلى القول بأنّ: القوانين التي يمكن تمييزها في علم نفس النمو البنيوي الذي تبناه، هي أساسية بدورها للمعرفية بشكل عام. وبتعبير آخر، فإن القوانين التي حاول استخلاصها باعتبارها تشكل أساس النمو الذهني البشري، هي ذاتها قوانين المعرفية. ولقد استعمل شكلاً من اللسانيات البنيوية بغية الكشف عن هذه القوانين التي أكد على أنها أساسية أيضاً لأسلوب تفكير الكائن البشري.

توفر العلاقة ما بين اللسانية البنيوية وعلم النفس مثالاً على التقنيات ما بين المذهبية التي جعلها بزوغ البنيوية ممكنة. ويعود السبب في ذلك بالطبع، إلى أن مختلف المذاهب العلمية قد تشاركت في الافتراضات ذاتها في أساس مقاربتها البنيوية. إلا أن هذه الحركة ساعدت على بذر بذور اهتمامات ما بعد بنيوية أكثر فذلكة تبنت هكذا أشكال بحثية ما بين مذهبية، وهو مجال آخر يدين فيه ورثة البنيوية في بعض ما أنجزوه إلى التحرّكات الذكية التي قام بها البنيويون أنفسهم.

إنتاج علم دلالة عام غير مقتصر على التواصل اللفظي وحده، هو وليد هذه المقاربة ما بين المذهبية. وهكذا تطورت السيمياء انطلاقاً من الاندفاعة البنيوية من خلال تكامل عمل جاكوبسون مع عمل بيرس، وبواسطته. وكانت النتيجة بروز منظرين سيميائيين من أمثلا أمبرتو إيكو. تخدم اللغة، بالنسبة لهؤلاء المنظرين، بمثابة المثال بامتياز على عمل منظومات الإشارة. وعلى كلّ حال، فإن هذه المناقشة لا تخضع ببساطة للسانيات. ففي الحقيقة، يمكن استعمال الاستنتاجات المستقاة من دراسة منظومات إشارة أخرى من مثل الإيماءات أو الظواهر المكونة اجتماعياً من قبيل إشارات المرور، لتعديل دراسة منظومات إشارة اللغة.

تحاول السيمياء، على هذا الصعيد، بصرامة إنجاز مكانة علم إشارات، مقتفية بذلك زخم نزوع البنيوية نحو الموضوعية.

وعلى وجه العموم، يتعين النظر إلى البنيوية انطلاقاً من علاقاتها مع حركات أخرى، وكذلك انطلاقاً من علاقاتها الداخلية هي ذاتها. حدثت اختلافات في الرأي ضمن البنيوية برهنت عن جدواها في دفعها إلى مزيد من التطور من مثل تطوير جاكوبسون لبنيوية لسانية في اتجاهات متعارضة مع تلك التي تصورها سوسور. وبينما استعملت الحركات التي أتت بعدها أي ما بعد البنيوية والتفكيك، البنيوية بمثابة نقطة انطلاق، إلا أنها تطورت خارجة عنها بطريقة أدت إلى إطلاق تسميات عليها مختلفة عن حركتها الأم. استمر جاكوبسون في اعتبار عمله بنيوياً، إذ وافق في نهاية المطاف على الزخم الأساسي في السعي نحو الموضوعية التي ادّعتها الحركة. وبتعبير آخر، فلقد قبل المثل العليا الأساسية ذاتها، رغم اختلافاته الأخرى. إلا أن التفكيك وما بعد البنيوية لا يقبلان هذه المثل العليا الأساسية، ولقد كانت العواقب المؤسسية لهذا التنكر عميقة الأثر.

قُبِلَتْ البنيوية في الدوائر الأكاديمية على الرغم من ثورتها النسبية على التقاليد، مقارنة على الأقل بالنزعة الإنسانية ذات المسوح الديني التي ميّزت المؤسسة الأكاديمية الأوروبية والأميركية في فترة نمو البنيوية. ويعود السبب في ذلك إلى أن البنيوية، على

الرغم من عدم حاجتها لله، شكلت رغم ذلك نوعاً من النزعة الإنسانية. وقد يعتبر ذلك، في بادئ الأمر، تأثير مستغرب لحركة ادّعت مع ذلك أنها علم. على أن النزعة الإنسانية تمثلت في قبول البنيوية لكون بنية الكائن البشري هي في أساس كلّ الظواهر التي حاولت أن تصفها. يشجب النقاد الماديون ذلك على أنه لاتاريخي: بينما يراه التفكيكيون بمثابة حنين إلى الحضور المفقود. يشير نقاد كلّ من الطرفين إلى حيز تلاقٍ ما بين البنيوية والإنسانيات التي سعت إلى الحلول محلّها، وهو بالضبط ما يفسر نجاح الحركة في المؤسسة الأكاديمية. تمثل الطريقة التي تجاوز فيها البنيويون بسرعة مذهب اللسانيات وحولوه إلى علم لسانيات بنيوية المثل الأبرز على هذه الحركة.

وفوق ذلك، وعلى الرغم من الادّعاءات الراديكالية نسبياً التي قال بها ما بعد البنيويين، فإن تحرّك البنيوية الفطن في فرض سيطرتها يستحق التذكير به. وقد يكون ممكناً اعتبار ما بعد البنيوية بمثابة إعادة تكرار لهذا التحرّك الفطن، وتحديداً فيما خصّ التفكيك على وجه التخصيص. ويعود السبب في ذلك إلى أنه بالإمكان ممارسة شكل من التفكيك لا يكون في الواقع مفرطاً في تحديه، على صعيد علاقاته مع التقليد الأدبي - الفلسفي على الأقل والذي حاول دريدا أن يقلبه رأساً على عقب. يمكن القيام بتحرّك التفكيك الفطن بدون توسل سياسات الانقضاض على الحضور. يمكن اختزال التفكيك إلى مجرد تقنية أخرى في النقد الأدبي، وستكون، بالتأكيد، تقنية مدهشة إلا أنها في نهاية المطاف يمكن أن تجيَّر لخدمة مؤسسة أكاديمية لا تتماشى مع زخم انطلاقة دريدا. يتوجه هذا النقد إلى استعمالات التفكيكية في الولايات المتحدة، ولو أنه يصلح كذلك لمناقشة البنيوية. لم تنته البنيوية بعد، بمثابة حركة، كما يظهر جلياً من خلال رجحان اللسانيات البنيوية. لم يكن لهجوم التفكيك الكاسح سوى تأثير محدود على المجالات التي تغطيها والدتها (البنيوية) تقليدياً: وهنا يتعين طرح السؤال "لماذا لم يحدث هكذا تأثير؟". قد يكمن السبب في أن محاولة إنجاز علم بنية موضوعي اكتسب ما يكفي من القوة منذ لحظة نجاح (البنيوية) في الوسط الأكاديمي. لقد تمكنت بنية المنظومة التربوية الفعلية من استيعاب التحدي البنيوي إلى الحدّ الذي جعل الحركة تنفذ إلى العديد من المذاهب العلمية حيث لا زالت آثارها باقية.

بول إينيس (Paul Innes)

قراءات:

Barthes, Roland 1973 (1990): *S/ Z.*

Bremond, Claude 1973: *Logique du récit.*

Derrida, Jacques 1967a (1976): *Of Grammatology.*

Genette, Gérard 1980: *Narrative Discourse: An Essay on Method.*

----- 1982a: *Figures of Literary Discourse.*

Greimas, A. J. 1966: *Sematique Structurale.*

----- 1970: *Du Sens.*

----- 1987: *On Meaning: Selected Writings in Semiotic Theory.*

Jakobson, Roman 1990a: *On Language.*

Lévi-Strauss, Claude 1971 (1981): *The Naked Man.*

Propp, Vladimir 1958: *Morphology of the Folktale.*

Saussure, Ferdinand de 1913 (1983): *Course in General Linguistics.*

Structusalism, Genetic (انظر: بنيوية وراثية)

بنية (Structure)

المجموع الكلي للروابط المستقرة في العمل الأدبي التي توفر له كليته ووحدته مع ذاته، أي، الحفاظ على الصفات الأساسية بدون تغييرات داخلية أو خارجية. استعملت فكرة البنية منذ القرون الوسطى، بمثابة إحدى طرق تعريف الشكل (الشكل بما هو بنية، أي بمثابة تنظيم المحتوى). احتلّ تحليل العلاقات البنيوية، في القرن العشرين مكاناً هاماً في تحليل اللغة، الأعمال الأدبية والفنية، **والثقافة** بوجه عام. أما في العلم المعاصر، فتطابق فكرة البنية عادة، أفكار المنظومة، والتنظيم اللذين يميزان التجلي الكلي لموضوع ما (مكوناته، الارتباطات ما بين عناصره، ووظائفها... إلخ). تعبّر البنية فقط عن العناصر التي تظل ثابتة، لا يمسها التغيير تقريباً، وذلك خلال مختلف تحوّلات المنظومة. أما التنظيم فيضم كلاً من خصائص المنظومة البنيوية والديناميكية التي توفر الأساس لنشاطه الوظيفي المباشر.

أُنجِزَ إسهام هام في تطوير فكرة البنية من قبل علماء اللسانيات البنيوية التي تمثّل مؤسساها في كلّ من جان بودوان دو كورتيناي (Jan Baudouin de Courternay) وفرديناند **دو سوسور**. هدفت اللسانيات البنيوية إلى تحليل علمي دقيق للغة (تحليل رياضي إلى حدّ بعيد). مثلت نقطة بداية هذا التحليل في فكرة بنية اللغة. تمثل البنية، بشكل عام، الارتباطات الداخلية القائمة في أساس اللغة، والتي تحدّد طريقة إدراك القراء أو المستعمين المباشر لجوهر اللغة أو "مادتها": أي منظومات الأصوات والمعاني.

وفي العشرينيّات من القرن الماضي، طبقت مدرسة الشكلية الروسية فكرة البنية على العمل الأدبي في كليته. وكانوا يعنون بالبنية، تركيب العمل الأدبي، تنظيمه الداخلي والخارجي، ونمط الارتباط بين عناصره المكونة له. وفرت البنية الطابع الكلي للعمل الفني، وقدرته على التعبير، وعلى نقل محتواه. جعل نقاد الشكلية الروسية من دراسة "كيفية تكوين العمل الأدبي" مهمتهم الأولى. أدت منظومة الآليات التي تضم العمل الأدبي إلى حتمية (دراسة) بنية العمل وقوانين تركيبه.

رأى الشكليون الروس، وأتباعهم في **حلقة براغ اللسانية**، البنية بمثابة مبدأ منهجي خاص في **النقد الأدبي**. فمهما كانت فرادة أي عمل أدبي ملموس، فإن له لا محالة وجهاً مشتركاً مع مبادئ بنية عمل فني آخر من النوع، والنمط والفئة ذاتها. وهكذا تنتهي البنية إلى أن تكون ليس مجرد حاملة للخصائص الشكلية الفردية ذات الدلالة وحدها، وإنما كذلك للتعبيرات المشتركة للنوع والنمط والأسلوب العام، والنزعة الفنية للأدب في كليته باعتباره فناً ونشاطاً إبداعياً مجسداً موضوعياً.

سلافا إ. ياستريمسكي (Slava I. Yastrimski)

Structure, Decentered (انظر: البنية عديمة المركز).

بنية الشعور (Structure of Feeling)

أول من استعمل هذا التعبير كان رايموند وليامز (Raymond Williams) في كتاب: **مقدمة لفيلم** (*A Preface to a Film*) [بالاشتراك مع مايكل أوروم (Michael Orrom، 1954]، وطوّر في كتاب **الثورة الطويلة** (*The Long Revolution*) (1961)، وتمّ توسيعه والإسهاب فيه في كتاباته الأخرى، وبخاصة كتاب **الماركسية والأدب** (*Marxism and Literature*) (1977)، وأول ما وظّف وليامز هذا التعبير كان لوصف الخبرة المعاشة، خبرة نوعية الحياة في زمن ومكان معينين. وقال، "مع أن هذا التعبير صلب ومحدّد مثل تعبير البنية، إلا أنه يعمل في أرق جزء من

نشاطاتنا وأقلها مادية". ولاحقاً، وصف بنى الشعور بالقول، إنها "خبرات اجتماعية في حالة سيولة". لذا، فإن "بنية الشعور" هي ثقافة مرحلة تاريخية معينة، على الرغم من رغبة وليامز، وهو يطور المفهوم، في تجنّب الأفكار المثالية من قبيل، "روح العصر". فهو يوحي بمجموعة مشتركة من المدركات الحسية والقيم في جيل معين، المصاغة، بوضوح، بأشكال فنية وتقاليد معينة. والقصة الصناعية في الأربعينيات من القرن العشرين مثل عن بنية الشعور التي نشأت في وعي الطبقة الوسطى عبر تطور الرأسمالية الصناعية. فكلّ جيل يعيش وينتج "بنية شعوره" الخاصة، وإذا أمكن جماعات معينة من أن تعبر عن ذلك بأقوى ما يكون التعبير، إلا أن بنية شعورها تمتد عبر الثقافة، ككل. وفي صياغات لاحقة للتصوّر، أكّد وليامز على "العلاقة المعقّدة لبنى الشعور المتفاوتة في الطبقات المتفاوتة"، ومنطقة التوتر بين "الأيديولوجيا" و"الخبرة".

انظر أيضاً Cultural Materialism, Williams, Raymond.

جيني بورني تايلور (Jenny Bourne Taylor)

Studies, Billical (انظر: دراسات الكتاب المقدس).

Studies, Black Culural (انظر: دراسات ثقافية سوداء).

Studies, Canadian (انظر: الدراسات الكندية).

Studies, Caribbean (انظر: الدراسات الكاريبية).

Studies, Centre for Contemporary Cultural (انظر: مركز الدراسات الثقافية المعاصرة).

Studies, Eighteenth Century (انظر: دراسات القرن الثامن عشر).

Studies, Film (انظر: دراسات الفيلم).

Studies, Irish (انظر: الدراسات الآيرلندية).

Studies, Islamic (انظر: الدراسات الإسلامية).

Studies, Japenese (انظر: الدراسات اليابانية).

Studies, Latin American (انظر: الدراسات الأميركية اللاتينية).

Studies, Native Amerecan (انظر: الدراسات الأهلية الأميركية).

Studies, Postcolorical (انظر: دراسات ما بعد الكولونيالية/ ما بعد الاستعمار).

Studies, Post-Soviet (انظر: الدراسات ما بعد السوفياتية).

Studies, Renaissance (انظر: دراسات عصر النهضة

Studies, Romantic (انظر: الدراسات الرومانسية).

Studies, South Asian (انظر: الدراسات الآسيوية الجنوبية).

Studies, Subaltern (انظر: دراسات الجماعة التابعة).

Studies, Translation (انظر: أبحاث الترجمة).

Studies, Victorian (انظر: الدراسات الفيكتورية).

Studies, Women's (انظر: الدراسات النسائية).

الأسلوب (Style)

إن عدد تعريفات "الأسلوب" وتنوع هذه التعريفات شيء مخيف (Bailey and Burton, 1968, Introduction and pp. 147-53) فهو تشريف يُمنح للكتابة ذات الجمالية الممتعة، وتزيين المعاني والمحتوى، والقدرة التعبيرية لدى الكاتب، ووحدة الشكل والمضمون، والتفاصيل اللفظية في اختيار الكلمات، والصور التخييلية، والاستعمال النحوي، وأصوات الكلمات، وما إلى هنالك. وقد شجع صعود علم الأسلوب (الأسلوبيات) (Stylistics) استعمال تعريف أكثر قابلية للاستخدام اللغوي/ الألسني، خاصةً بالتركيز على (1) الملامح اللغوية للنصوص (انظر Dupriez, 1991)؛ و(2) تنميط هذه الملامح. فعلى سبيل المثال، يعالج جون هاينز (John Haynes) (1989) الأسلوب على أنه خيار، "دراسة الملامح المميِّزة، النظر في ما قيل في مقابل ما كان يمكن أن يقال" بالعلاقة مع سياقاته (p. 8). إلا أن الأسلوب هو أيضاً "ميول أو نزعات في النصّ، أو في نوع من النصوص"، "العادات اللفظية" أو حالات التكرار في نصٍ ما، أو في أعمال كاتبٍ ما، أو في نوع أدبي ما (وهذا يشتمل ضمنياً أيضاً على ذلك في حقبة تاريخية أو في دولة ما). ويستخدم هاينز نصف كتابه تقريباً في تفسير اللغة على أنها نظام في محاولة لإثبات صحة مقاربته للأسلوب.

ويركز جون شايلدز (John Childs) (1986) على الخيارات المحددة والتي تصنع الأنماط في شعر باوند (Pound) الذاتي الإشارة في قصيدته المطولة "أناشيد" (Cantos). إلا أنه يضع مناقشته للتقطيع والحذف والتكثيف والمزاوجة ضمن الأطر الألسنية لمفاهيم النظام اللغوي/ الكلام الفردي (Langue/ Parole)، والمعيار والانحراف، والشكل والمضمون، للتغريب والإبراز، أي ضمن المنظومة اللغوية لقواعد الإنتاج (التوسيع، التحويل) التي يتشاطرها القراء، والتي يتمتعون فيها بالكفاءة المطلوبة. وعلى سبيل المثال، نجده يُظهر كيف أن الأبيات الختامية الصعبة للنشيد الأوّل يمكن رؤيتها منبنية من ضمن التراكيب النحوية المقبولة للغة الإنجليزية باتّباع المبادئ الألسنية للحذف والتكثيف (pp. 28-30). وكما فعل هاينز، فإن جايلدز يرى "جدليةً ما بين مصفوفة (Matrix) دلالية [أعراف ثقافية وأدبية] وبين تحوّل هذه المصفوفة إلى نصٍ معين" (p. 26)، وتكون النتيجة اللغوية لذلك قابلة للتحديد بشكل صريح.

ومع أن هاينز وجايلدز كلاهما يضعان تصوراً للمدى اللغوي برمته من الأنماط الموروثة للنوع الأدبي والحقبة التاريخية والأمة إلى الخيارات المحددة في المسرحية أو الشعر، إضافة إلى العلاقات في ما بينها، فإنهما يشدِّدان على نصوص بعينها. إن التطوّرات الأخيرة في التحليل الكمي تجعل من المتاح، على نحو متزايد، القيام بتوصيف أكثر دقة لأسلوب مؤلفٍ ما، أو نوعٍ أدبي ما، أو حقبةٍ تاريخية ما، أو أمةٍ ما. وهناك تطوّرات في حقول النقد القائم على استجابة القارئ (Reader Response) وعلم الرموز التواصلي (Pragmatics) ترمي إلى دراسة "الخطاب" و"الأفعال الكلامية"، والتفاعل بين اللغة ومستخدميها، والنصوص والسياقات - الأسلوب بوصفه مجموعة من الأدوات اللغوية التي تخدم الوجهات الاجتماعية وتطلق استجابات متنوعة (التي يدركها هاينز وجايلدز بشكل فاعل على الرغم من أنهما لا يستخدمان تلك التسميات).

إن هذه التطوّرات في التعريف اللغوي للأسلوب وفي تحليله لم تمض بدون انتقاد. فتالبوت تايلور (Talbot Taylor) (1980) يهاجم التفسيرات المقدمة للعلاقة السببية بين الشكل والمعنى الكامنة في نظريات الأسلوب التي يقدمها عدد من المنظرين اللغويين - جاكوبسون (Jakobson) وريفاتير (Riffaterre) والمنظِّرين التوليديين

(Generativists) وديلون (Dillon)، واصفاً هذه التفسيرات بالمرواغة وعدم الإقناع.

انظر أيضاً المداخل: Alienation Effect; Ambiguity; Aporia; Classic Realism; Complexity; Connotation/ Denotation; Decentered Structure; Defamiliarization; Dominant; Foregrounding; Gender; International Style; Irony; Jouissance; Manifest/ Latent Content; Masculinity; Metaphor and Metonymy; Organic Unity; Postmodernism; Shifters/ Deictics; Socialist Realism; Story/ Plot; Structure; Structure of Feeling; Symbol; Syntagmatic/ Paradigmatic;

Tension; Tragedy; Trope.

قراءات:

Bennett, James R. 1993a: "Style".

Brienza, Susan 1987: *Samuel Beckett's New Worlds: Style in Metafiction*.

Childs, John Steven 1986: *Modernist Form: Pound's Style in the Early Cantos*.

Dupriez, Bernard 1991: *Gradus: Dictionnary of Literary Devices*.

Haynes, John 1989: *Introducing Stylistics*.

Padhi, Bidhu 1987: *The Modes of Style in Lawrence's Fiction*.

Taylor, Talbot J. 1980: *Linguistics Theory and Structural Stylistics*.

Style, International (انظر: أسلوب دولي).

الأسلوبيات/ علم الأسلوب (Stylistics)

إن التحرّك نحو صراحة التعبير والدقة والمنهجية في دراسة النصوص عن طريق تطبيق النظريات والمناهج اللغوية/ الألسنية يدعى علم الأسلوب الألسني أو الأسلوبيات. ومع أن دراسة النصوص من خلال علم الأسلوب تعود إلى بدايات القرن العشرين وحتّى إلى علم البلاغة الكلاسيكية القديمة - الصور والأدوات البلاغية، وعلم الاشتقاق اللغوي التاريخي، والشكلانية السلافية، والنقد الجديد، والأسلوبية الفرنسية (stylistique) (فلا يزال الاهتمام الفرنسي باللغة مستمراً منذ القرن السادس عشر)، ودراسة الأسلوب (Stilforschung) الألمانية - فإن تنظيمها الحديث بدأ في ستينيات القرن العشرين. ومن بعض الدراسات الرائدة باللغة الإنجليزية في هذا المجال نذكر "مؤتمر إنديانا حول الأسلوب" (1958؛ تحرير سيبوك 1960 (Sebeok))، دراسة ميلتيش (Milic) الكمية عن سويفت (Swift) والثّبْت البيبليوغرافي للكتب المتعلّقة به (1967)، إنشاء مجلتي **الأسلوب** (*Style*) (1967) **واللغة والأسلوب** (*Language and Style*) (1968)، الثبت البيبليوغرافي لبايلي - بيرتون (Bailey-Burton) (1968)، كتاب **شو** (*Shaw*) لأوهمان (Ohmann) (1969)، كتاب **الإحصاء والأسلوب** (*Statistics and Style*) لبايلي ودوليزيل (Bailey and Dolezel) (1969)، مجموعات من المقالات من تحرير دونالد فريمان (Donald Freeman) (1970) وسيمور تشاتمان (Seymour Chatman) (1971)، مجموعة الحاسوب والدراسات الأدبية (The Computer and Literary Studies) من تحرير آيتكن وبايلي وهاملتون - سميث (Aitken, Bailey, and Hamilton-Smith) (1973)، وكتاب **الأسلوبيات الألسنية** (*Linguistic Stylistics*) لنيلز إينكفيست (Nils Enkvist) (1973). ومن الدراسات التي تمثل الكتابات الموسَّعة الأولى

في البر الأوروبي نذكر كتاب هـ. ميشونيك (H. Meschonnic) **من أجل فن الشعر** (*Pour la Poétique*) (1970-1975)، وكتاب د. ألونسو (D. Alonso) **التعددية والترابط في الشعر** (*Pluralità e correlazione in poesia*) (1971)، وكتاب إ. ريزل (E. Riesel) وإ. شيندلز (E. Schendels) **الأسلوبيات الألمانية** (*Deutsche Stilistik*) (1975). كما شهد ذلك الزمن حركة فكرية ناشطة في استكشاف النماذج اللغوية المنوَّعة، الوظيفية منها وتلك التي تنحو إلى المثالية - النحو التحويلي نحو الحالة، وعلم الدلالة التوليدي نحو النصّ، ونظرية الفعل القولي، والنحو النظامي/ مستويات وأصناف. (ويعالج المثاليون/ الشكلانيون، مثل نعوم تشومسكي (Noam Chomsky) وموريس هل (Morris Halle) وبول كيبارسكي (Paul Kiparsky)، يعالجون النحو على أنه متميز من حيث المبدأ، ومتعلق بلغة محددة وغير قابل للاشتقاق من السلوك اللغوي؛ أما بالنسبة للوظيفيين من مثل م. أ. ك. هاليداي (M. A. K. Halliday) ورقية حسن (Ruquaiya Hasan) وجيفري ليتش (Geoffrey Leech) فإن تركيبة النحو/ القواعد تحددها طريقة استعماله).

في مقالة "مقاربة لدراسة الأسلوب"، يقدم سبنسر وغريغوري (Spencer and Gregory) (1964) برنامجاً شمولياً مبنياً على قناعتهما بأنَّ دارس الأدب "ينبغي أن يتلقى تدريباً في دراسة اللغة والأدب كليهما". وهما قدما تصوراً لتحليل النصوص في خمس خطوات مشتقة إلى حدّ كبير من نظريات هاليداي الوظيفية عن المستويات والأصناف:

(1) السياقية (Contextualization)، وضع النصّ في حالة بحث عن الخصائص أو المعايير الجماعية:

(أ) التاريخية - الثقافية - الشخصية، والبلاغية، والاجتماعية، والنوعية، والظروف الأيديولوجية؛ و

(ب) اللغوية - الحقبة، واللهجة المحلية، والمضمون، والمحكي والمكتوب، ودرجة الرسمية؛

(2) وصف تفصيلي للغة في البحث عن الخصائص الفردية (في الانحرافات عن المعايير):

(أ) النحو - الربط الأداتي والإرداف؛ و

(ب) الوحدة القرائية - التضامّ والصور الخيالية والمؤشرات؛

(3) الترابط بين الأجزاء والكُلّ؛

(4) توصيف الكُلّ؛

(5) مقارنات مع نصوص أخرى باعتبارها ضوابط.

إن شرحهما لمدى الدقة المحتملة والوضوح والشمول في النموذج الذي قدماه، وواقع أنه يقدم تقنيات وصفية وحقائق حول اللغة والنصوص إضافةً إلى استجابات أكثر حساسية تجاه اللغة والأدب، كلّ ذلك قدم مخططاً أولياً لنظام علم الأسلوب، وهو النظام الذي كان من شأنه أن يتطور في السنوات التي تلت. فعلى سبيل المثال، نجد كتاب **الأسلوبيات الأدبية في اللغة الفرنسية** (*The Literary Stylistics of French*) (Bellard-Thompson, 1992) يوازي من طرق كثيرة، عمل سبنسر وغريغوري. كما أننا نجد في عملهما أيضاً ملمحاً تنبؤياً في إقرارها بأهمية الجمع بين اختصاصين أو أكثر في مجال البحث والتدريس، فقد أصبح هذا التعاون هو الملمح المحوري للدراسات الثقافية المعاصرة.

إن الدقة المحتملة والشمول والمرونة في تصوراتهما، وفي التصورات الأخرى في مجال التحليل النصّي اعتنقتها مجلة "الأسلوب" منذ

نشأتها وعبَّرت عنها في الثبت البيبليوغرافي السنوي لها عن الدراسات الأسلوبية. وهي، بدءاً من ثبت العام 1979، اعتمدت التصنيف التالي: 1- لوائح بيبليوغرافية؛ 2- النظرية العامة؛ 3 - الثقافة، والتاريخ، والأسلوب (الحقبة، الأمة، النوع الأدبي): 3- 1- النظرية، 3- 2 التطبيق، 1-2-3 اختيار الكلمات، لوائح المفردات، التخييل، الصور البلاغية، 2-2-3 النحو 3-2-3 العروض، 4-2-3 في ما وراء الجملة والبيت الشعري: الخطاب، -2-3 5 دراسات على مستويات لغوية متعددة؛ 4- الاستعمال المعتاد (المؤلّف) (وهنا يتكرر النسق المثبت أعلاه)؛ 5- الخيار الفردي (النصّ) (ومن جديد يتكرر النسق ذاته)؛ 6- الاستجابة الفردية (القارئ) (يتكرر النسق من جديد). وكما أعلنت المجلة في حينه، كان غرضها هو "تسهيل التواصل عبر العالم بالتقليل من المصطلحات والمنهجيات الخاصة والغامضة وبتكثير سبل الاتصال وإقامة العلائق".

ويتيح هذا التصنيف القيام بدراسات حول تفاصيل لغوية صغيرة، في الوقت الذي يذكّر النقاد بالسياقات التي تعمل في إطارها هذه التفاصيل. ومن الناحية المقابلة، فإن هذا التصنيف يشتمل على دراسات واسعة للنوع الأدبي ودراسات واسعة للأسلوب في الأمة وفي الثقافة عامةً، ولكنه يذكّر النقاد بالانضباطية في المنهج وبالصرامة في الدليل، وهما العنصران الأساسيان في اكتساب الصِدْقية.

ومن الدراسات التي كانت أكثر تعبيراً عن الإيجابية والتفاؤل في حقل تطبيق اللغويات على دراسة الأدب نذكر كتاب **منظورات لغوية إلى الأدب** (*Linguistic Perspectives on Literature*)، (Cling et al. 1980). فقد رأى المؤلّفون في العام 1980 "مرحلة جديدة من البحث اللغوي في الأدب" من شأنها إنتاج "نوع ثوري من الاستبصار في طبيعة الأدب واللغة والإنسان نفسه". وكانت مقولتهم تتمثل في "أن المبادئ الإبداعية في اللغة البشرية تتموضع محورياً، وليس هامشياً، في الناحيتين الدلالية والجمالية للأدب الإنساني وفي أن الكفاءة اللغوية التي تجري صياغتها الآن بشكل رسمي في نظرية اللغة تقدّم منظورات قوية وفريدة للتفاعل التخيُّلي الفائق بين الكاتب والنصّ والقارئ، وهذا ما يهيمن اليوم على الاهتمامات في النظرية الأدبية" (p. 4). إلا أن هذا المشروع الذي يتسم بالمثالية يجري تقديمه انتقائياً، حيث يكتسب كلّ نموذج من النماذج قيمة بقَدْر ما ينجز من أهدافه الوصفية والتأويلية.

ويبدو أن ثقة دعاة الأسلوبية هؤلاء تثبتها كتب من مثل **اللغة مصنوعةً** (*Language Crafted*) (Austin, 1984)، وإنما من خلال أهداف محدَّدة بصرامة. وتوضع "الكفاءة الأدبية" جانباً بوصفها اختصاصاً مختلفاً، وإن كان في موقع التحالف. "في أفضل الحالات، يمكن أن يمتزج البرهان الأسلوبي مع معطيات من مصادر أخرى - حياتية [من سيرة حياة المؤلّف]، أو تاريخية، أو عروضية، أو "نقدية جديدة" - "لتوضيح" المعنى. وينطلق أوستن في عمله من الفرضية اللغوية الأساسية، المشتقة من العديد من الدراسات التجريبية الإمبريقية، القائلة بأنّ النصّ ذاته ينتج مقداراً معتبراً من الاتّفاق حول عمل معين بين قراء متنوعين، وأن القراء يتشاركون في ردات الفعل تجاه النصوص الأدبية لأنهم يتشاركون في قائمة من التقنيات، في كفاءة لتحليل السلوك اللغوي وبخاصة السلوك النحوي. وهو، على سبيل المثال، يكرّس فصلاً لشرح النحو المنحرف في الشعر (كما في "أي واحد عاش في مدينة كيف جميلة") من ضمن نظام اللغة التي كُتب بها ذلك الشعر، وليس من ضمن حالات الشذوذ فيها. وبهذا يكون أحد الأغراض العليا للتحليل الأسلوبي هو تفسير العلاقة بين كفاءة القراء النحوية وبين تجربتهم في نصٍ ما، في اكتشاف الوسيلة

التي يمارَس بها دور اللغة في تشكيل تلك التجربة. وفي محاولة لإضفاء النظام على هذا الهدف، نجده يؤسس أربعة معايير لإطار نظري شامل يطبقه في ما بعد على التحليل الأدبي (تعيين الحدود للمادة الخاضعة للبحث، وشرح نموذج واضح التحديد، وتقويم قدرة النموذج على تحليل النصوص تحليلاً استبصارياً، والنظر في التداعيات الضمنية بالنسبة للنصوص والحقول المترابطة). وهو يُظهر، على سبيل المثال، كيف أن النحو في قصيدة شيلي (Shelley) لاون وسيثنا (Laon and Cythna) لا يعمل بشكل وظيفي، بينما يعمل النحو في قصيدته أدونيس (Adonis) بهذا الشكل.

بينما كانت هذه التطوّرات التنظيمية والمرسَّخة تحصل في حقل علم الأسلوب، كانت هناك توجهات مضادة عُرفت تحت عناوين مختلفة مثل البنيوية وما بعد البنيوية واستجابة القارئ والتفكيك تثير الشكوك حيال الفرضيات التي كان علم الأسلوب يقدمها في ما يتعلق بالطبيعة القابلة للتحديد للنصوص والقراء. وقد واجه أوستن تحديات جاك دريدا (Jacques Derrida) وستانلي فيش (Stanley Fish) بشكل مباشر بإنكار استحالة الفهم بينما تُقبل استحالة التيقّن. إن منظومة القواعد التي تكمن في أساس اللغات وأنظمة القواعد النحوية المحددة المختارة للقيام بالتحليل الأدبي تفترض مُسبقاً إمكانية اكتشاف معانٍ راسخة، وإن لم تكن موحَّدة بالضرورة، لكلّ نصّ من النصوص الأدبية.

يشرح أوستن العنصر الكامن في البنية النحوية للقصيدة الذي يسهم في تشكيل معناها، إلا أن ذلك المعنى هو الذي يراه مُستقى من سياقات مركّبة متعددة. ويقوم باحثون أسلوبيون آخرون باستكشاف نقاط التوافق ونقاط النزاع بين علم الأسلوب وبين التيارات النظرية المتوسّعة المُزَعْزِعة في الفترة بين الستينيات والتسعينيّات في القرن العشرين. وكان علم أسلوب الخطاب يتطور حاملاً الهدف ذاته الذي كانت تحمله الدراسات النحوية - "أن يكون مفصلاً بما فيه الكفاية، واضحاً وقابلاً للاستخدام من قبل محلِّلين آخرين يعملون على النصّ نفسه" (Carter and Simpson, 1989). إلا أن هؤلاء المحللين يدركون بحدة الصعوبات التي تقف في وجه قيام اختصاص ذي أساس لغوي، حيثُ إنَّ هناك سياقات، وخاصة سياقات غير لغوية، ترتبط بسياقات لغوية، حين "يصبح من العسير الاضطلاع بتحليل يتحلى بالمبادئ المطلوبة ليمضي قدماً في التقدّم اللغوي الوصفي" (pp. 14-15).

وقد قام مؤتمر عُقد في غلاسغو (نُشرت كلماته في كتاب تحت عنوان **لغويات الكتابة** (*The Linguistics of Writing*)، (Fabb et al. 1987) بإظهار معارضة واعية لمقررات المؤتمر الذي كان قد عقد في 1958 في إنديانا، بالإعلان بأنّه "لم يعدّ من الممكن النظر في مسائل تتعلّق باللغة والأدب دون أن تأخذ بالحسبان السياق الاجتماعي والسياسي الذي تعمل من ضمنه كلّ أشكال الخطاب". وكان هناك فارق آخر ميَّز بين المؤتمرَين تمثّل في التشديد على "الكتابة"، كلّ أنواع الكتابة، وليس فقط على الأدب بالمفهوم التقليدي الذي اتخذه النقاد في مؤتمر العام 1958 موضوعاً لهم. وكان هناك أيضاً فارق ثالث تمثّل في تصوّر الكتابة على أنها عملية غير مستقرة وغير يقينية، في مواجهة النظرة التي تنحو إلى المثالية التي كانت تؤكد على يقينية علم اللغة والثقة التي يتمتع بها. (وقد تعامل بعض المساهمين في الكتاب مع الألسنية على أنها شكل من أشكال الكتابة يخضع للتفحّص اللغوي والأدبي والتاريخي والاجتماعي. ونظر أحدهم، على سبيل المثال، في "المقولة الختامية" الشهيرة لرومان جاكوبسون (Roman Jakobson) في كتاب **الأسلوب في اللغة** (*Style in Language*) في ما يتعلق بالظروف السياسية الدولية كما في الحرب الباردة).

وقد تشبث مؤتمر غلاسغو بالدور الذي تلعبه أسلوبية قابلة للتحديد في سياق التنوع النظري والغموض وعدم التحديد والشك الذي ساد مؤخراً. وباعتراف علماء اللغة، ستستمر هذه المناقشة ولن تتوقف. "فلا النظرية العامة [للبنية اللغوية] ولا... القواعد النحوية الفردية الخاصة تبقى ثابتة على مرّ الزمن" (Chomsky)؛ "إن الخلاف يكشف العداوات والتوترات في الميدان قيد البحث ويستدعي البحث من جديد" (Roman Jakobson in Sebeok).

انظر أيضاً المداخل:

Aesthetics; Austin. J. L.; Bakhtin, Mikhail; Benveniste, Emile; Black Aesthetics; Brooks, Cleanth; Burke, Kenneth; Chomsky, Noam; Codes; Content Analysis; Critical Theory; Davidson, Donald; De Man, Paul; Deconstruction; Defamiliarization; Derrida, Jacques; Discursive Practices; Eliot, T. S.; Empson, William; Encoding/ Decoding; Formalism; Fowler, Roger; Generative Grammar; Genette, Gerard; Genre Analysis; Greimas, A. J.; Intertextuality; Iser, Wolfgang; Jakobson, Roman; Kermode, Frank; Language, Philosophy of; Language Theories; Langue/Parole; Linguistic criticism; Literary Competence; Literary Criticism; Mukarovsky, Jan; Narratology; New Criticism; Peirce, C. S.; Phenomenology; Post-Structuralism; Practical Criticism; Prague Linguistic Circle; Ransom, John Crowe; Reader-Response Criticism; Richards, I. A.; Russian Formalism; Saussure, Ferdinand De; Semiotics; Shklovsky, Viktor; Sign; Speech Acts; Structuralism; Synchrony/ Diachrony; Tate, Allen; Translation Studies; Widdowson, Henry.

قراءات:

Austin, Timothy 1984: *Language Crafted: A Linguistic Theory of Poetic Syntax.*

Bailey, Richard W., and Burton, Dolores 1968: *English Stylistics: A Bibliography.*

Bennett, James R. 1986: *A Bibliorapby of Stylistics and Related Criticism, 1967-1983.*

---- 1993b: "Stylistics".

Carter, Ronald, and Simpson, Paul 1989: *Language, Discourse and Literature: An Introductory Reader in Discourse Stylistics.*

Ching, Marvin Haley, Michael, and Lunsford, Ronald, eds 1980: *Linguistic Perspectives on Literature.*

Chomsky, Noam 1957: *Syntactic Structures.*

Fab, Nigel, Attridge, Derek, Durant, Alan, and MacCabe, Colin, eds 1987: *The Linguistics of Writing: Arguments Between language and Literature.*

Halliday, M. A. K., and Hasan, Ruquaya 1985: *Language Context and Text: A Social Semiotic Perspective.*

Milic, Louis T. 1967: *Style and Stylistics: An Analytical Bibliography.*

Saussure, Ferdinaud de 1916 (1966): *Course in General Linguistics.*

Sebeok, Thomas, ed. 1960: *Style in Language.*

دراسات الجماعة التابعة (Subaltern Studies)

الدراسات الخاصة بالجماعة التابعة تؤلف التاريخ الهندي المعاصر. وكان الناشط الإيطالي الماركسي أنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci) قد استعمل لفظ "التابع" في كتاباته في السجن في ثلاثينيات (1930s) ليدل على الجماعات التابعة إجماعياً، والتي، بحسب التعريف، تنقصها الوحدة والتنظيم اللذين كانا صفتين لمن في السلطة. وقد استعار المؤرخون الماركسيون الهنود المراجعون للتاريخ ذلك التعبير للدلالة على كلّ من كان في مرتبة دنيا" - أي كلّ جماعة ليس لها صلة بالسلطة السياسية الرسمية والمتاح أمامها إليها أقل مما كان متاحاً لطبقات العمال الأوروبية في زمن غرامشي في الثلاثينيات القرن الماضي. وتميز دراسات الجماعة التابعة، بتركيزها على الجماعات التابعة، تميزاً قوياً عن تقليديين تاريخيين هنديين سائدين ومتعارضين، هما: تقليد المستعمرين الأوروبيين وتقليد القوميين الهنود الذين عارضوا ونازعوا المركزية الأوروبية في التقليد الأوّل. وعلى الرغم من هذا الفرق البادي من منظور دراسات الجماعة التابعة، فإن المقاربتين، الاستعمارية والقومية الهندية تشتركان بتوجهٍ طبقي متوسط، وبعجز عن تعيين أي دور تاريخي للجماعات التابعة الهندية سوى الدور الثانوي جداً، وبالنظر إليهم كجماعات منفعلة، وساذجة، وفوضوية وغير مستقرة، وبأشد الحاجة للإرشاد من الأعلى. واتّخذت دراسات الجماعة التابعة، عبر سردها المعاكس للتاريخ الهندي، مهمة مزدوجة: دراسة الفجوات والانغلاقات في الشروح القومية الهندية، الموجودة في سبيل فهم أسباب فشل القومية في معالجة التبعية، ثمّ مشروع استعادة مواد السجلات المحفوظة، بما فيها أشكال الثقافة الشعبية غير المطبوعة، مما يدلّ على تدخلات معينة في المسألة التابعية في القرنين التاسع عشر والعشرين.

تميزت المجلدات الثمانية من المقالات، والتي نشرت حتّى اليوم من قبل مجموعة من الباحثين، بمقاربة علمية بينية، دمجت ما بين الدراسات الثقافية والعلوم الاجتماعية، وإعادة صياغة لمفاهيم ماركسية، مثل الهيمنة والمراحل التاريخية بتعابير ذات صلة بالعالم الثالث.

وكان العمل الحديث لتلك المجموعة استجابة لدعوة من النسويات الهنديات، مثل سوزي ثارو (Susie Tharu) وغاياتري سبيفاك (Gayatri C. Spivak) التي طلبت الكتابة عن الشخصية الجنسية وعن التعابير الأبوية والاستعمارية وضرورة بحثها. وهناك نقدٌ ثانٍ من سبيفاك التي وصفت نفسها بأنها معجبة إعجاباً قوياً بالمشروع، لكنّها ارتابت بإضفاء صفة جوهرية، أحياناً، على الجماعة التابعة وذلك في مسعى يهدف إلى بناء تاريخها المضادّ. ومما لا ريب فيه أنه مادام السؤال الأكبر عن طرق تصوير القوة مستمراً ما استمر المشروع، فإننا نقول، إن إبداع دراسات الجماعة التابعة وقوتها قد ولّدت ما يشير الاندهاش في أوساط الباحثين ما بعد الاستعماريين في الهند وفي أمكنة أخرى.

انظر أيضاً:

Gramsci, Antonio; Marxist Criticism; Postcolonial Studies; South Asian Studies.

قراءات:

Guha, Ranajit, ed. 1982-94: *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society.*

Prasad, Madhava 1992: "On the Question of a Theory of (Third world) Literature".

Spivak, Gayatri C. 1987 (1988): "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography".

آباراجيتا ساجار (Aparajita Sagar)

ثقافة فرعية (Subculture)

يحيل هذا المفهوم إلى القيم والعمليات المميزة لجماعات خاصة ضمن تشكيلات اجتماعية وثقافية واسعة المدى. كان التحليل الثقافي الفرعي هاماً بشكل خاص في العمل على تنوع ثقافات شباب ما بعد الحرب، وركز على التشييد النشط للمعاني والفضاءات الثقافية من قبل التابعين، أي الطبقة العاملة عادة، والجماعات في مختلف السياقات المؤسسية واليومية.

ومنذ بداية الرأسمالية الحضرية، شكل الاهتمام الفضولي، أو المعني، أو الحسود بأولئك الذين كانوا ينظر إليهم على أنهم غير محترمين أو بتعبير لاحق منحرفين، جزءاً من عمل القصاصين، والمعلقين الاجتماعيين، والصحفيين وآخرين غيرهم. منذ أيام **ماهيو، وديكنز، ووبوث، ووصولاً إلى توم وولف**، كان هناك تعليقات مفصلة على أنماط السلوك، وأشكال اللباس، وأساليب الموسيقى، ونماذج الكلام، وسواها الكثير. وضمن مذهب علم الاجتماع الجديد كان هناك سلسلة بارزة من الدراسات قدمتها **مدرسة شيكاغو** استكشفت مدى الجماعات الهامشية ضمن المدينة ومن ضمنهم الهوبوس و"عصابات" الأحداث، مع أن هذه الصياغات لفتت الأنظار إلى جماعات خاصة، أكثر من اهتمامها بأنماط ثقافية أكثر اتساعاً. جادل مسار عمل لاحق في علم اجتماع الانحراف على كلا ضفتي الأطلسي بأنّ الجماعات المسيطرة (بمن فيها الإعلام، والقضاء، والشرطة) كانت تملك سلطة توصيف الجماعات باعتبارها "منحرفة" عن المعايير المفضلة، مع آثار ذلك على طرق التدليل على هذه الجماعات وفهمها، وكذلك كيف تعيش (هذه الجماعات) هوياتها الخاصة.

تعاملت دراسات الثقافة الفرعية مع الأنشطة، والأشكال، والقيم التي قامت بتحليلها باعتبارها محاولات متماسكة نوعاً ما لإسباغ المعنى، ومتابعة استراتجيات ضمن مواقع اجتماعية معينة. اهتم العمل في الستينيّات والسبعينيّات، بأشكال ثقافات الشباب، والأنماط الثقافية في التربية ومواقع العمل، والرياضة، وغيرها من المواقع. وصححت المواقف من خلال النظرة الإيجابية إلى السلوك والمواقف التي غالباً ما اعتبرت جانحة، لاسوية، أو معبرة عن فشل تربوي. وعلى العكس من ذلك، أصبحت هذه الظواهر تدرس بتعاطف وأحياناً باعتبارها مواقف سياسية ولو أنها تأخذ أشكالاً غير مألوفة: أي بمثابة أساليب تعامل، ولكن أيضاً بمثابة احتفال، واحتجاج، أو مقاومة.

تنوعت الدراسات منهجياً إلى حدّ بعيد مع تشاركها في التركيز على المعاني ضدّ الوضعية الكمية التي كانت سائدة حينها. استمدت التحليلات التي استقت معلوماتها أحياناً من تجارب كتّابها أنفسهم، وكذلك من تنوع من المصادر الإعلامية والروايات العامة العدائية؛ كما استمدتها من التحليل السيميائي للأشكال الثقافية والأساليب واللغات المستعملة، وأيضاً من خلال الملاحظة المشاركة والبيانات الإثنوغرافية. جادلت ورقة كوهن ذائعة الانتشار بأنّ العمل كان يتطلب ثلاث مستويات: الموقع التاريخي لـ "إشكالية فئة فرعية من الطبقة"؛ تحليلاً سيميائياً وبنيوياً؛ إنتباه ظواهري لأساليب عيش الثقافة الفرعية وتجسيدها. ولفت آخرون الانتباه إلى أهمية المرحلة العمرية في دورة الحياة الثقافية. إلا أن الإطار المرجعي المشترك كان يستمد عادة من الماركسية في موضعة الجماعات التابعة، وخصوصاً الطبقة العاملة، ضمن العمليات الاجتماعية المسيطرة، فيما كانت معينة كذلك بالأشكال الثقافية "المتخيلة" والتي من خلالها كانت تفسر مواقعها، أو تقاوم، أو يحتفى بها (مما هو مدعاة للسخرية تبعاً لويلليس).

كان العمل قيماً على الصعيد التراكمي لمدّة جيل وأكثر في اهتمامه المتعاطف عن قرب بأشكال ثقافة الطبقة العاملة، واستراتيجيات

الشباب (وخصوصاً الذكور) التفصيلية، وفي تسجيله لنضالات غير معترف بها على أنها نضالات من قبل السياسات الديمقراطية الاجتماعية التقليدية، أو الماركسية. وإذا كان الأمر راهناً أقل أصداءً، فإن ذلك يعود جزئياً إلى تواري "ثقافات الشباب الفرعية"، كما كان ينظر إليها ما بين الخمسينيّات والثمانينيّات، النسبي عن الأنظار بسبب تغيرات معقدة في بنية الطبقة، وأنماط العمالة والبطالة، وفي تنظيم صناعات "الترويح" وأنشطته وفضاءاته.

لوحظت مشكلات متنوعة في التحليلات الثقافية الفرعية. فليس من السهل تجريبياً رسم حدود وشكل ثقافات فرعية مُميّزة، كما إنّ أشكالاً مزيجة وهجينة تلقى راهناً المزيد من الانتباه. إذ من الصعب تحليل تعقيد الثقافات المسيطرة في المجتمع، (جيل "الآباء" في ثقافة طبقة ما، وفي مؤسسة من مثل المدرسة، وأحياناً كلّ ذلك مجتمعين) التي تسجّل الثقافات "الفرعية" حضورها ضمنها وضدها في آن معاً. ثار قضايا بصدد كلّ من السلطة والطريقة في قراءة المحلل الوثيقة لأشكال الآخرين الثقافية وكذلك بصدد العلاقات الاجتماعية للملاحظة المشاركة وللتوثيق الإثنوغرافي. وقد تكون هناك عناصر من "المقاومة" قد تعرضت للمبالغة، وأحياناً لإضفاء الطابع الرومانسي عليها، كما هو الحال مثلاً في الحط من قيمة العدوان **والعرقية**. ولقد سجل احتجاج حاد بشكل خاص، ضدّ نزعة الأطر المرجعية الثقافية الفرعية الضمنية لتهميش **النوع الاجتماعي (جندر) والاحتفاء بالذكورة،** وهو الاحتجاج الذي دَوَّن باستفاضة أشكال وجود النساء الشابات، وتغاضي بشكل مضلل عن وجود سلوكات أقل صخباً وأكثر تقليدية ومركزيتها.

نزعت كلّ هذه القضايا، بالتلازم مع تأكل الإطار المرجعي الماركسي أو تعقيد تأهيله من خلال التصدي لقضايا الجنس الاجتماعي و"العرق"، إلى إعادة موضعة ما كان يشكل سابقاً مركزية التحليل الثقافي الفرعي ضمن علم الاجتماع، أي العمل على التربية، والاستهلاك والموسيقى، وكذلك في مجال الدراسات الثقافية الناشئ. ومع ذلك، يبقى التأكيد الرئيس لهذا العمل، والقائل بأنّ الجماعات التي أُظْهِرَتْ على أنها هامشية أو فاشلة تصنع معناها الخاص عن العوالم التي تعيش فيها ضمن علاقات قوة معقّدة، فائقة الأهمية في مختلف أنواع الدراسة (من مثل جمهور الإعلام). ويبقى الانتباه إلى الأشكال والعمليات الثقافية للعديد من الجماعات الأخرى (من مثل معظم الطبقة الوسطى) غائباً عن معظم الأعمال الجارية، ولو أن هذا الغياب هو أقل رهناً في مجال التمثيل التوثيقي ذي الصلة.

مايكل غرين (Michael Green)

قراءات:

Becker, H. 1963: *The Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance.*

Brake, M. 1985: *Comparative Youth Cultures.*

Clarke, G. 1982: *Defending Ski-Jumpers: A Critique of Theories of Youth Subcultures.*

Cohen, P. 1972 (1993): "Subcultural Conflict and Working-Class Community".

Hall, S., Clarke, J., Jefferson, T., and Roberts, B., eds 1976: *Resistance through Rituals.*

Hebdige, D. 1979: *Subculture: The Meaning of Style.*

McRobbie, A. 1991: *Feminism and Youth Culture.*

Willis, P. 1977: *Learning to Labour.*

ذات (Subject)

أصول هذا المصطلح المتزايد الاستعمال في كلّ العلوم الإنسانية غامضة بعض الشيء، إلا أنه بالإمكان ردّ فكرة الذات إلى حائط أو حتّى إلى ديكارت. يشكل هذا المصطلح في الاستعمال الشائع ردّ فعل ضدّ تفضيل النفس أو الفرد في الفكر ذي النزعة الإنسانية. هذا المفهوم هو إلى حدّ بعيد من إنتاج كلّ من لاكان الذي يعتبر الذات متميزة جذرياً عن الأنا التي يعتبرها كمنتج وهمي **لمرحلة المرآة**، وألتوسير الذي يستعمله كي يحلل كيف يصبح الأفراد الإنسانيون ذواتاً، بفضل الأثر الخيالي **للأيديولوجيا**. هناك نزعة عامة لاعتبار الذات كنتاج بنية معينة أكثر من اعتباره أصلها أو مصدرها. الذات لا تتكلم، وهي ليست في أصل المعنى، وإنما الذات هي بالأحرى منطوقة من قبل القانون والثقافة. الأولوية هي للدال ولا تعدو الذات أن تكون أكثر قليلاً من مجرد سند تبادل الدوال. يشرح غوص مصطلح «الذات» بعضاً من جاذبيته وخصبه.

الذات، هي في الآن عينه مصطلح نحوي، ومصطلح سياسي - قانوني (كمثل قولنا «رعية بريطانية»)، ويمكنها أن تكون في الوقت عينه فاعلة («فاعل كذا...») ومنفعلة («خاضعة لكذا...»).

دايفد ماسي (David Macey)

موضوع التعبير (Subject of Enunciation)

الموضوع المتعلق بالنطق (أيضاً موضوع التعبير) هما زوجان من المصطلحات أطلقهما إميل بينفيست (Emile Benveniste) العالمة اللغوية الفرنسية والمنظرة للخطاب، صاحبة العمل ذو التأثير العميق على التطوّرات في فكر ما بعد البنيوية (Poststructuralist). من الأفضل فهم هذا التمييز إذا ما نظرنا إلى حالة انعكاسية الشخص الأوّل (الإشارة الذاتية) لكلام ديكارت (Descartes) على سبيل المثال، «أنا أفكر، إذن أنا موجود» (Cogito, ergo sum/ I Think, Therefore I am). وهذا هو القول، فعل الفكر هو مثل لاستبعاد أي شكّ ممكن حول الوجود الحالي لموضوع التفكير. وهذا من شأنه خلق تناقض منطقي، لأن الفشل في إدراك أمر صارم من الضرورة أن يؤدي من فرضية الأكيدة («أعتقد») ليترتب على ذلك من وجودية («أنا»). ومن الحدّ الأدنى لهذا اليقين، ولكن في الأساس يمكن للمرء من ثمّ المضي قدماً، لذلك يقول ديكارت، لإنشاء دليل لواقع العالم الخارجي ضدّ كلّ شياطين شكّ المتشككين، على سبيل المثال، فإن فكرة أنّني يمكن أن أكون أحلم عندما أفكر نفسي مستيقظاً، أو أنّني قد تكون ضحية لبعض الوهم العام ارتكبها خالق الكون المادي الخبيث.

كان المعلقون الأوائل على ديكارت مسرعين في الإشارة إلى بعض المشاكل مع حجته في شكلها القوي (هذا هو، المنطق الاستنتاجي المزعوم). وهكذا لا يوجد شيء في طبيعة «التفكير» بحدّ ذاته ("Thinking" per se) - لا ارتباط مطلق أو متميز بين الشكّ المنهجي والجمع - التي من شأنها أن تستبعد استبدال الصيغ الأخرى (أي ما يعادلها منطقياً)، مثل «امشي، إذن أنا موجود» (ambulo, ergo sum "I Walk, therefore I am"). لهذا قد ربما يتم الردّ بأنّه لا يوجد في أي حال من الحال «تناقض» (contradiction) أدائي واضح - استحالة لغوية أو خطابية - في نطقي (أو تفكيري) عبارة «أنا أعتقد» نافياً في الوقت نفسه أن هناك (أو يمكن أن يعرف في الوجود) لأي «أنا» التي تعمل في وقت واحد في نفس فعل التفكير. هذا هو المكان الذي يدخل فيه بينفيست التمييز إلى تعقيد الصورة بعد أخرى. ووفقاً له فقد شلت الحجة الديكارتية، جنباً إلى جنب مع خطابها (فعل الخطاب) البديل، كنتيجة للانزلاق الذي يحدث بين اثنين أسلوب الأوامر لتحديد النطق (enunciative) في صيغته الأصلية. وببساطة، هذا الموضوع الذي يقول «أعتقد أن» لا ينبغي الخلط بينه وبين الموضوع الذي

هو افترض أنه في نفس فعل الفكر وجودها. وبالتالي فإن معقولية سطح مطالبة ديكارت قد تتطلب أن نتجاهل البنية الأساسية - لغوية؛ بشكل استطرادي أو شكل المنطق النحوي - الذي يظهر عند الفحص الأقرب؛ لهذا يسمح لـ «لا مثيل لهذا الطعن للوحدوي، فهو موضوع رابط الجأش بالنسبة لـ «المعرفة والحقيقة»، بدلاً عن مواجهتنا مع الاستحالة المجردة إن يعتقد أن الفكر يجب أن يتطابق أبداً مع نفسه (أو الشكّ المنهجي لتحقيق وعي واضح خاص بها للكائن الأكيد) في لحظة نقية، للوصول دون وساطة وراء كل تقلبات اللغة والتمثيل. هذا هو بالضبط ما يحدث داخل اللغة - أو «الخطاب» عند استخدام بينفيست هذا المصطلح المحدد - الذي يجعلنا ندرك هذه الفجوة الحتمية التي تفتح بين «موضوع نطق» وموضوع «تعبير».

ومن هنا نجد أن نظرية بينفيست تمتلك مصدر جذب كبير لتلك الموجودة في مخيم ما بعد البنيوية الذين ينادون بزوال الديكارتية «آل موضوع - المفترض في المعرفة»، جنباً إلى جنب مع كامل تقليدية ما بعد الديكارتية المعرفية أو «أصولية» الفكر. وتلقت هذه الحجة صيغها الأكثر تطرفاً التي هي في كثير من الأحيان غامضة وخرقاء، في صيغ عمل المحلل النفسي الفرنسي جاك لاكان. حيث كان هدفه المعلن هو إنقاذ فرويد (Freud) واكتشاف اللاوعي (Unconscious) من التشوهات المختلفة بـ: «احترافية خارقة» (Professionelles) بين أيدي علماء نفس» الأنا» ومنحرفي البحث الآخر للحقيقة الفرودوية. وبالتالي فقد طرح لاكان كتاباته الخاصة حول مقولات ديكارت الأصلية: لم يعدّ الشكّ المنهجي، وجود جمعي، بل أنه («حيث اعتقد »أنا أفكر، إذن أنا،«الذي هو مجرد أين، وأنا لست») (Ergo Sum But Cogito, Ergo Sum Ubi Cogito, Ibi Nonsum "where I Think" I Think, Therefore I am, "That is Just Where, I am Not").

قبل هذا وغيرها من مقاطع التلاعب بالألفاظ الخفي، سعى لاكان لتذكيرنا بأنّ الأنا هو سيد الشغب في بيتها؛ «وأن اللاوعي هو «(حرفياً جداً)» منظم مثل لغة». وعلاوة على ذلك، أن «الطريق الملكي» عند فرويد لمعرفة اللاوعي (Parapraxes) وآثاره يكمن من خلال منطقة التورية، والنكت، وأوجه الغموض، وخطل الأداء (زلات اللسان)، وغير ذلك من الطرق الالتفافية مثل المتاهات والدلالة. فالـ «أنا» ليست أكثر من ظاهرة عارضة في الخطاب، والـ «اتصال» (Deistic) (أو مغير ضميري ذو علاقة بالضمير) الذي يصادف الإدراج الشخصي المعني بالترتيب - هو من رمزيو اللاكانية (نسبة إلى لاكان (Lacanian) الذي يعمل على أن يراوغ القوى القصوى لفهم واع أو عاكس). وهكذا هم النفسيون الذين يصرون عبثاً في السعي من أجل معرفة الذات عند مرضاهم (أو في الحقيقة بأنفسهم) وبالتالي أظهرت جزءاً يصل المغفلين عن غير قصد بوجود رغبة وهمية تقع في الأصل في الهاجس الديكارتي مع «أفكار واضحة ومتميزة». فهو، على أقل تقدير، مفارقة فريدة أن نجد بنفينيست متميز ميزة أنيقة بإجادة ينبغي تناولها لتأخذنا عبر لاكان إلى ما بعد البنيوية: الخطاب الذي بشأن: إيجاد مبدأ لا مجال لمثل هذه الفضائل.

قراءات:

Barthes, Roland 1977: *Roland Barthes by Roland Barthes.*

Benveniste, Emile 1971: *Problems of General Linguistics.*

Lacan, Jacques 1977: *Ecrits: A Selection.*

كريستوفر نوريس (Chistopher Norris)

Superstruture (انظر: الأساس والبنية الفوقية).

رمز (Symbol)

هو عادة ناقل تواصلي، لفظي أو بصري، حيث يشترك كلّ من المرسل والمستقبل في ترابط اعتباطي ومتعلم ما بين إشارة معينة ومعنى متعارف عليه. ينتشر التواصل الرمزي بين الناس مشكلاً الأساس ليس لمجرد الحياة الاجتماعية، وإنما كذلك كلّ الثقافات والإبداع الإنساني من الناحية المبدئية. في الحقيقة يتطلب غنى الحياة العقلية الإنسانية - اللغة، والقيم، والنظريات، والفنّ، والأدب، والدين، والفلسفة، القرابة، والتمايز الاجتماعي المركب (... إلخ) ترميزاً مفصلاً ومتقناً. وتستخدم الرموز بدرجة أقل في بعض الأنواع الأخرى (من مثل الغوريلا والشمبانزي). أما عند الإنسان فإن نظم الرموز المتماسكة والمعقّدة والمتراتبة تشكل حالة كونية قادرة على إطلاق استجابات قبل - واعية قوية.

توماس س. غريفز (Thomas C. Greaves)

قراءات:

Douglas, Mary 1966: *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo.*

Patterson, Francine, and Linden, Eugene 1981: *The Education of Koko.*

Symbolic (انظر: خيالي/ رمزي/ واقعي).

القراءة الأعراضية (Symptomatic Reading)

القراءة الأعراضية عبارة عن استراتيجية في تأويل النصوص النظرية حيث كان ألتوسير قد وظّفها (Althusser and Balibar, 1965, Part I)، وهي مبنية على تقنية المحلل الفرويدي الرامية إلى الكشف عن "المحتوى الخفي" وراء "المحتوى الظاهر" للأحلام ولما يقارب الأعمال. فالنصوص، عند ألتوسير، محكومة "بإشكاليتها" التي لا تحدّد الأسئلة المطروحة والأجوبة عليها فقط، وإنما تعمل على تحديد المسائل المحذوفة من قبلها. فعلى أساس الافتراض بأنَّ ذلك "اللاوعي" النظري موجود، لكنه غائب عن أي مقطع من النصّ، فإنّه يمكن القول، بأنّ القراءة الأعراضية وحدها تستطيع أن (تعيد) بناءه. وقد تمّ تبني وتطوير النموذج الألتوسيري من قبل ماشيري (Macherey) وإيغلتون (Eagleton) (1978) بغية قراءة النصوص الخرافية الخيالية.

قراءات:

Althusser, L. and Balibar, E. 1965 (1990): *Reading Capital.*

Eagleton, T. 1978 (1982): *Criticism and Ideology.*

Macherey, Pierre 1966 (1978): *A Theory of Literary Production.*

غريغوري إليوت (Gregory Elliott)

تزامن/ تتابع (Synchrony/ Diachrony)

إنها تعارض ثنائي استعمله **فرديناند دو سوسور** للتدليل على طريقتين مختلفتين في وصف العلاقات الزمنية في التحليل اللغوي. في حالته هو، فضلت اللسانية البنيوية التي وضعها مقاربة تزامنية أكثر من المقاربة التتابعية. أي أنه، رأى وضعية لغة ما كما توجد في لحظة محددة من تاريخها، أكثر من رؤيته لها انطلاقاً من تطورها خلال فترة من الزمن.

أتاحت لسوسور مقاربته التزامنية رؤية العلاقات الداخلية التي تكون اللغة، وتعتبر النظرية التي وضعها انطلاقاً من هذه المقاربة عموماً بمثابة أول تحليل بنيوي حقيقي.

بول إينيس (Paul Innes)

قراءات:

Culler, Jonathan 1989 (1975): *Structuralist Poetics.*

Saussure, Ferdinand de 1983 (1913): *Course in General Linguistics.*

التتابعية/ الجدولية /Syntagmatic) (Paradigmatic

هي متناقض ثنائي أتى به فرديناند دو سوسور (Ferdinand de Saussure) للإشارة إلى علاقتين من علاقات اللغة. فالتحليل التتابعي يلتفت بالدراسة إلى الطرق التي ترتبط بها الكلمات المستخدمة في جملة معينة بعضها بالبعض الآخر. ويهتم التحليل الجدولي بكيفية ارتباط المفردات في تلك الجملة بكلمات أخرى كان يُمكن أن تُستخدم في محلّها ولكنها لم تُستعمل. إن الترابطات الجدولية حاضرة بطبيعة الأمر، إذا جاز القول، وهي الطريقة التي يتعامل بها سوسور مع مفهوم التداعيات الإيحائية. وقد كشف دريدا (Derrida) (1876) التناقض بين الطريقتين في تفكيكه للألسنية السوسورية.

قراءات:

Culler, Jonathan 1989 (1975): Structuralist Poetics.

Derrida, Jacques 1967a (1976): Of Grammatology.

Saussure, Ferdinand de 1983 (1913): Course in General Linguistics.

نظام/ منظومة (System)

هو مصطلح يستخدمه تينيانوف (Tynyanov) وجاكوبسون (Jakobson) اللذان، في محاججتها مع شكلوفسكي (Shklovsky)، أعادا تعريف العمل الأدبي على أنه "منظومة" جمالية بدلاً من كونه "مجموعاً كلياً للوسائل الأدبية". ويُنظر إلى "النظام" على أنه مجموعة هرمية تراتبية من المتغيرات المترابطة توجد في حالة من التكامل الحركي متغيرة على الدوام. ويُنظر إلى العمل الفني الفردي على أنه منظومة من المقام الأوّل موجودة في منظومة أعلى من التوجّه أو النزوع الأدبي أو من حقبة تاريخية معينة التي تكون بدورها أحد المتغيرات في نظام الأنظمة الثقافية الأعلى.

انظر أيضاً المدخلين: Tynyanov; Jakobson.

قراءات:

Lefevere, André 1991: "The Dynamics of the System: Convention and Innovation in Literary History".

Totosy de Zepanek, Steven 1992: "Systemic Approaches to Literature: an Introduction with Selected Bibliography".

سلافا إ. ياسترمسكي (Slava I. Yastremski)

T

محّرم (Taboo)

يوّلد انتهاك المحرّم عواقب فوق طبيعية. وبينما تحظّر بعض المحرّمات أنواعاً من السلوكات، فإن أخرى غيرها هي عبارة عن قيود مطلوب الالتزام بها كي تستمر حماية القوى فوق الطبيعية. وكل المجتمعات لديها محرّمات على الأغلب. قد تعكس المحرّمات حالات من القلق غير المفصح عنه متولدة عن مطالب البنية الاجتماعية أو تناقضاتها، أو هي ببساطة الأفعال الاجتماعية أو هي تفرّد مكانة لبعض الأشخاص من مثل الكهنة أو النخبة.

توماس س. غريفز (Thomas C. Greaves)

قراءات:

Freud, Sigmund 1913 (1950): *Totem and Taboo.*

آلن تايت (Tate, Allen) (1899–1979)

هو ناقد أميركي. كان تايت أحد كبار عقائديي حركة "النقد الجديد" وهو الذي أدخل إليها أفكار ت. س. إليوت (T. S. Eliot)، وخاصة نظرته إلى التراث (وكان بالنسبة لتايت يتجسد في صورة الجنوب الأميركي القديم وفي النظرة الدينية التقليدية) وإلى مفهوم تفصُّم الإحساس (Dissociation of Sensibility). ويحاول تايت في أعماله النقدية (وخاصة في تصوره عن "التوتر") أن يثبت أن الشعر يقدم معرفةً من نوع خاص، أسمَى من المعرفة "المجردة" التي يقدمها العلم، تشابه فكرة إليوت عن الإحساس الموحّد، حيث نجد العقل والشعور في حالة تناغم وتقدّم نموذجاً يُحتذى في مجال "تنمية طاقاتنا البشرية الكلية".

انظر أيضاً المداخل: Eliot, T. S.; Fugitives; New Criticism; Southern Agrarians; Tension.

قراءات:

Squires, Radcliffe, ed. 1972: *Allen Tate and his Work: Critical Evaluations.*

Stewart, John Lincoln 1965: *The Burden of Time: The Fugitives and Agrarians.*

Wellek, René 1986: "Allen Tate".

إيان رايت (Iain Wright)

(انظر: Technologics, Reproductive تكنولوجيات التوالد).

"تيل كيل" (Tel Quel)

هي مجلة، كانت تصدر في باريس من العام 1960 وحتّى العام 1982، وهي تحت الإدارة التحريرية للروائي فيليب سوليرز (Philippe Sollers)، أصبحت أحد المصادر الرئيسيّة للعمل الطليعي في مجال الأدب والنظرية النقدية. وكانت مجموعة تيل كيل، باهتمامها بالعلاقات بين الفنّ والسياسة تستكشف تصورات جديدة عن اللغة و"التراث"، في سعيها لترسيخ الكتابة (écriture) - على أنها تمتلك القوة الثورية المحددة والمطلوبة الخاصة بها. وكان للمجلة تأثير ملموس في تشديدها على الممارسات النصية المقدَّرة لا نعتاقها من التنظيم الاجتماعي السائد للذاتية "النصوص الحدِّية" لكُتّاب من مثل ساد (Sade) أو آرتو (Artaud)، وهي نشرت في هذا المجال أعمالاً نظرية هامة حول مفهوم النصية (Textuality)، ومن أبرزها ما كتبه رولان بارت (Roland Barthes) وجوليا كريستيفا (Julia Kristeva) وجاك دريدا (Jacques Derrida).

قراءات:

Forrest, Philippe 1995: *Histoire de Tel Quel 1960-1982.*

Kauppi, Niilo 1990: *Tel Quel: La Constitution sociale d'une avant-garde.*

Suleiman, Susan Robin 1989: "Asis".

ستيفن هيث (Stephen Heath)

التلفزيون (Television)

نشأ مقدار كبير من التحليل التلفزيوني، في الوقت الحاضر من العمل البدئي الذي قام به رايموند وليامز (Raymond Williams) ومارشال ماكلوهان (Marshall Mcluhan). فكتاب وليامز (Williams) **التلفزيون: التكنولوجيا والشكل الثقافي** (1974) (*Television: Technology and Cultural Form*) اعتبر ظهور التلفزيون بمثابة إبداع من إبداعات التكنولوجيا التطبيقية وسط بيئة تحوّلات اجتماعية واقتصادية كبيرة، في الغرب. وبتأريخه التلفزيون والتساؤل عن الآثار الاجتماعية للبرمجة، ابتدع وليامز إطاراً ومفردات لغة بها يمكن دراسة التلفزيون وبرامجه.

وكانت إحدى أفكار وليامز المؤثرة متمثّلةً في القول، إن التلفزيون كان يختبر "تحوّلاً مهماً من مفهوم السلسلة المتعاقبة من اللقطات بوصفها برمجة إلى مفهوم سلسلة تدفّق" (p.89) حيث تنتقل مادة النصّ، وباستمرار من صورة إلى الصورة التي تليها. وقد ظلّ هذا الوصف التسلسلي لا "التدفق" يشكل طريقةً مهمة لبحث التلفزيون وخاصة في عصر أم تي في (MTV)، سي أن أن (CNN) وشبكة التسوّق المنزلي، حيث يزداد "فقدان النصوص" الخاصة بالصور.

جون إيليس (John Ellis) شكَّ بفكرة وليامز عن "التدفق"، مفضّلاً أن يبحث في ميل التلفزيون للـ "التقطيع". فذكر إيليس (Ellis) أن البرمجة التلفزيونية تقدِّم "تعاقباً سريعاً في المشاهد... وليس استمراراً لا يتوقف"

(p. 120) عارضة "مقاطع في مجموعات كبيرة أو صغيرة" من الصور (p. 122). لذا، بدا السرد التلفزيوني، عند إيليس، مسألة تعاقب لا مسألة نتيجة. وكان لفكرة وليامز عن "التدفق" أيضاً، صدى عند نيل بوستمان (Neil Postman) (1994)، في قوله: "التلفزيون نظرة عالمية من دون كلام "لأنه" فيه... [من دون] بداية... [و] ومن دون نهاية"، فعوضاً عن ذلك، هو "جمع" "واوات العطف" - pp. 68) (69. وعلى الرغم من تحدّي بوستمان وإيليس لفكرة وليامز وتوسيعها، فقد ظلّ إطاره حيوياً في نقاشهما حول التلفزيون.

كتاب ماك لوهن (McLuhan) **فهم وسائل الإعلام** (*Understanding Media*) (1964) بحث، أيضاً، في وسائل الإعلام كجزء من تغيّر واسع ثقافي واجتماعي. فرأي ماك لوهن أن بروز الأشكال المختلفة من وسائل الإعلام بمثابة نقلةٍ نحو قيم "باردة" مجردة ولا شخصية تخلقها وسائل الإعلام بدلاً من قيم الطباعة "الحارة" العاطفية والفردية الأنانية. ورأى المجتمع عائداً إلى التأكيد على امتياز الكلمة المنطوقة على الكلمة المكتوبة. غير أن دمج ماك لوهن للتلفزيون مع ذلك التقليد الشفهي يولّد إشكالية، لأن التلفزيون ليس مجرد خبرة سمعية، وفي كتاباته اللاحقة، حاول أن يتوسّع في بحثه ويوسّع دمجه للتلفزيون في مثل ذلك الإطار. لقد ولّدت مفاهيم ماك لوهن للتلفزيون ردّات فعل نقدية، لكنّها بصورة عامة، لم تكن مؤثّرة مثل أفكار وليامز، في هذا النطاق.

خلال ثمانينيّات وتسعينيّات القرن العشرين، تأثرت، وبمقدار كبير، الدراسات التلفزيونية بتطور فروع مختلفة من النظرية الأدبية. وقد وفّر النقد المعاصر الذي تمثّل في مقاربات مختلفة، مثل العلامات (Semiotics)، استجابة القارئ، والحركة النسوية، والماركسية، والتفكيك والتحليل النفسي، إطاراً إضافياً يمكن منه دراسة التلفزيون. وبوضع التلفزيون وما يمثله في الثقافة بمفردات نصّية، سمح برؤية التلفزيون كموقع للبحث الأكاديمي "الخطير"، وفي نفس الوقت، إلقاء الضوء على الفروق بين برنامج تلفزيوني، قطعة أدب، وفيلم. وقد جمع كتاب روبرت س. آلن (Robert. C. Allen) **قنوات الحديث** (*Channels of Sidcourse*) (1992) نظرة شاملة عن مقالات درست التلفزيون من مقاربات مختلفة نقدية عصرية. وبخاصة ما قام به غريغوري أولمر (Gregory Ulmer) (1989) الذي استعمل **علم النحو** (*Grammatology*) دريدا (Derrida) لموضعه الخطاب الأكاديمي الجاري في عصر التلفزيون، في حين تبنّى جون فيسك (John Fiske) (1987) مقاربة "ناظر متمركز" لدراسة كيف يستطيع التلفزيون أن يعزّز "الرأسمال الثقافي المعارض".

وسمح تأثير النقد المعاصر بدراسة واسعة للكيفية التي يمثّل بها التلفزيون أولئك الموجودين في "الهوامش"(Maragins) ، وبخاصة، النساء، ذوي اللون المختلف، والمثليين/ وثنائيي الجنس. والنقد التلفزيوني النسوي تناول تمثيل النساء على التلفزيون ومسائل أخرى تتعلّق بإنشاء الجنس (الذكر والأنثى) والنشاط الجنسي، في وسائل الإعلام. فكتاب هيلين باير (Helen Baeher) وجيليان داير (Gillian Dyer) **محاصر في: النساء والتلفاز** (*Boxed In: Women And Television*) (1987) نظر، وبشكل رئيسي، في ثقافة التلفزيون البريطاني، مركّزاً على كيفية استعماله في إنتاج صور سائدة عن النساء وكيف تستطيع البرامج المختلفة أن تبطل تحدّيات المذهب النسوي وتقدّم معارضة لسيطرة المذهب الأبوي. وقدّمت إيليان

رابينغ (Elayne Rapping) (1994) نظرة مختلفة عن تصوير النساء في وسائل الإعلام الأميركية المختلفة بخاصة البرامج التلفزيونية، استهدفت النساء بشكل رئيسي.

وبلغة العرق، لم يكن ما كتب بمقدار ما كان يجب أن يكون. فالمسائل المتعلّقة بالتصوير التلفزيوني للعرق احتلّت الصدارة، وبشكل متزايد، عندما حاول التلفزيون، في الغرب أن يتّخذ منظور "تعدّدية الثقافة"، وفي العالم الما بعد الاستعماري، وبمقدار كبير، صارت الانقسامات بين الأمم غير واضحة. فـ: برابا كريشمان (Prabha Krishman) وأنيتا ديغي (Anita Dighe) (1990) نظرتا إلى تصوير النساء على التلفزيون الهندي، حيث تشابكت الأحاديث عن الاستعمار مع مسائل الجنس. وليندا ك. فولر (Linda K. Fuller) (1992)، وسوت إيهالي (Sut Ihally) وجيستين لويس (Jistin Lewis) (1992)، وهنري لويس بايت (Henry Louis Bates) كتبوا عن البرنامج الأميركي ذي الشعبية الكبيرة الواسعة، وهو *The Cosby Show*، باحثين في النتائج العالمية لأسرة كوميدياً سوداء، عتبة أصبحت مثالاً يقتدى وعنواناً. وكتاب *Amelia Simpson Xuxa* (1993) توجّه وبشكل خاص إلى الإيقونة التلفزيونية البرازيلية (xuxa) وبرنامج أطفالها الذي وصفته سمبسون (Simpson) بالقول، إنّه يفضّل بعض الأفكار عن الجمال المشفَّرة عرقياً.

وبدأ الميدان الناشئ الخاص بالدراسات الغريبة منذ فترة قريبة جداً، يدرس التلفزيون. وإحدى تلك الدراسات كان بعنوان **جعل الأشياء غريبة تماماً** (*Making Things Perfectly Queer*) لألكسندر دوتي (Alexander Doty). فقد تجشّم مهمة الكشف عن "الغرابة" المتضمنة في الثقافة الجمهورية الواسعة كوسيلة مجابهة الخطابات السائدة المتعلّقة بالأحاديث عن الهلع المنزلي وعن اشتهاء الجنس المغاير المعروض على التلفزيون.

ومع شعبية عنوان ما بعد الحداثة في الأكاديميات، عمل بعض النقّاد على استكشاف علاقة التلفزيون بهذا الوضع الثقافي. فمقالة جيم كولينز (Jim Collins) في الطبعة المراجَعة لكتاب **قنوات الخطاب** (*Channels of Discourse*) (Allen, 1992)، وضع التلفزيون في الإطار الواسع لعلم الجمال الما بعد الحديثة مستعملاً كتاب دايفد لانش (David Lunch) *Twin Peaks* على أنه "الظاهرة الثقافية التي تلخّص الأبعاد المتعدّدة للمذهب الما بعد الحديث التلفزيوني" (p. 341). وأنجز أندرو غودوين (Andrew Goodwin) (1992) تحليلاً ما بعد حديثي لل MTV مستعملاً وجهة نظر مادية تاريخية للانخراط في الكلام على السياسة والأيديولوجيا المتجسدتين في صور تلفزيون الموسيقى. والكثير من المنظّرين الما بعد الحديثين الروّاد، مثل فريدريك جيمسون (Fredric Jameson) وجان بودريار (Jean Baudrillard) أيضاً، تناولوا دور صور وسائل الإعلام في ظهور النظرة إلى العالم الما بعد الحديثة.

الكثير من الكلام على التلفزيون، أعلاه، يقع تحت عنوان **الدراسات الثقافية**. وبالنسبة إلى التلفزيون، لعبت الدراسات الثقافية دوراً حاسماً في نشوء وتطوير المقاربة التي تصل ما بين الأنظمة المعرفية، المطلوبة في التنظير عن التلفزيون في داخل الثقافة الشعبية. ومهما يكن من أمر، فإنّ دايفد مورلي (David Morley) (1992) انتقد عمل الدراسات الثقافية الخاصة بالتلفزيون بوصفها إنسانيات وذات أساس فني وليس إلا، وليست جامعة بين الأنظمة المعرفية جمعاً كافياً. وعلى الرغم من الاعتراف

بأنَّ التلفزيون لا يمكن اختزاله إلى ظاهرة نصّية، فإنّ مورلي شعر أن معظم الدراسات ظلّ "مركزياً - نصّياً".

وعلى الرغم من أن مثل هذا النقد صحيح من بعض النواحي، فإنّ كتّاباً، مثل فيسك (Fiske)، حاولوا أن يتغلبوا على التلفزيون بالنسبة إلى "التوتّر" القائم بين "المؤسسات، والمكاتب، الوكالات، والأكاديميات... والأمم، والأعراق [و] الجنس" (p. 6) وهو الذي شعر مورلي بأنّه حاسم للتنظير الكافي الوافي. فكتاب مثل كتاب دوغلاس كيلنر (Douglas Kellner) **التلفاز وإدانة الديمقراطية** (*Television and the Crisis of Democracy*) (1990) حول ما رآه مورلي (Morley). ووضع كيلنر التلفزيون في داخل الإطار المؤسّسي والنظامي للثقافة الحالية للولايات المتحدة موسّعاً كتابات منظّرين مثل ماركس هوركهايمر (Max Horkheimer) وثيودور أدورنو (Theodor Adorno).

الكتابات التي تناولناها في هذا المدخل لا تكشف إلا عن القليل من الكتابات التي تمّت عن موضوع التلفزيون. ومهما يكن من أمر، فإنّ أفضل ناحية ذات قيمة لمدخل مثل هذا تتمثّل في رفعه الغطاء عن العمل الذي بقي. فمسائل العرق، الطبقة والجنس (ذكر وأنثى) وتصويرها على التلفزيون، لا بدَّ من أن يستمرّ تنظيرها، ونقد مثل نقد مارلي (Marley) لا بدَّ من أن يُذكر ما دمنا مستمرين في بحوثنا على التلفزيون وفي وسائل الإعلام.

انظر أيضاً: Cultural Studies; Postmodernism; Williams, Raymond.

قراءات:

Allen, Robert C. (1992): *Channels of Discourse, Reassembled.*

Baehr, Helen, and Dyer, Gillian, eds 1987: *Boxed In: Women and Television.*

Casmore, Ellen 1994:... *And there was Television.*

Doty, Alexander 1993: *Making Things perfectly Queer: Interpreting Mass Culture.*

Ellis, John 1982: *Visible Fictions: Cinema Television, Video.*

Fiske, John 1987: *Television Culture.*

Fuller, Linda K. 1992: *The Cosby Show: Audiences, Impact and Implications.*

Gates, Henry Louis 1989: "TV's Black World Turns - but Stays Unreal".

Goodwin, Andrew 1992: *Dancing in the Distraction Factory: Music, Television and Popular Culture.*

Jhally, Sut, and Lewis, Justin 1992: *Enlightening Racism: The Cosby Show, Audiences, and the Myth of the American Dream.*

Kellner, Douglas 1990: *Television and the Crisis of Democracy.*

Krishman, Prabha, and Dighe, Anita 1990: *Affirmation and Denial: Construction of Femininity on Indian Television.*

Lewis, Justin 1991: *The Ideological*

Octopus: An Exploration of Television and Its Audience.

McLuhan, Marshall 1964: (1965): *Understanding Media.*

Morley, David 1992: *Television, Audiences and Cultural Studies.*

Postman, Neil 1994: "Interview with Neil Postman".

Rapping, Elaine 1994: *Mediations: Forays into the Culture and Gender Wars.*

Seiter, Ellen, Borchers, Hans, Kreutzner, Gabriele, and Warth, Eva - Maria, eds 1989: *Remote Control: Television, Audiences and Cultural Power.*

Simpson, Amelia 1993: *Xuxa: The Mega - Marketing of Gender, Race and Modernity.*

Ulmer, Gregory 1989: *Television: Grammatology in the Age of Video.*

Williams, Raymond 1974: *Technology and Cultural Form.*

كينيث ج. أوربان (Kenneth J. Urban)

التوتر (Tension)

مصطلح يستخدمه آلن تايت (Allen Tate) للإشارة إلى التواجد المشترك في الشعر لـ "التوتر الخارجي/ التمدد" (المعنى الحرفي) و"التوتر الداخلي/ القصد" (المعنى المجازي). (قارن ذلك بمفهومي المعنى الإيحائي/ المعنى الدلالي). وعلى نحو أكثر اتساعاً، يُستخدم المصطلح في النقد الجديد لوصف نمط الصراع المهيكل أو التناقضات المحلولة (كتلك التي "بين رسمية/ شكلية الإيقاع ولا رسمية اللغة" (R. P. Warren)، أو بين المجرد والمحسوس) التي ينظر إليها النقاد الجدد على أنها المميزات الأساسية للشعر الأرقى.

قراءات:

Lee, Brian 1966: "The New Criticism and the Language of Poetry".

Tate, Allen 1969: *Essays of Four Decades.*

نصّ (Text)

"النصّ"، بأحد المعاني، هو مجرد كلمة حيادية تطلق على أي شيء ثقافي يبحث، سواء أكان قطعة من الكتابة، أو نشاطاً طقسياً، أو مدينة أو نمطاً من المعرفة. لذا، فإنَّ "النصّ" في النظرية الأدبية يستعمل، بعامةٍ، في محل تسميات عامة مثل "غنائي" أو "قصصي" بغية ترك الباب مفتوحاً لمسألة ما إذا كان الذي تمَّ بحثه يمكن تخصيصه، بشكل عام. فكتاب فيرجينيا وولف (Virginia Woolf) **الأمواج** (*The Waves*)، على سبيل المثال، كان لدحض التمييز بين ما هو غنائي وما هو قصصي، وقصة الشتاء (*The Winter's Tale*) هي، في ذات الوقت (وربما عن عمد) مأساة، ملهاة ورواية غرامية. ومثل ذلك، وظّفت *Tristes tropiques* لليفي - ستراوس (Lévi-Strauss) تقنيات روائية، على الرغم من أنها نصّ أنثروبولوجي مزعوم. وفي معانٍ أخرى للكلمة، يمكن أن لا يكون "النصّ" بريئاً، وإنما يكون محمَّلاً بالمعنى. فالبرغم من أن ملاحظة دريدا (Derrida) الشائنة والمفيدة "لا يوجد لشيء خارج النصّ" (1976). (1967a p. 227) كانت مخططة كنفي وجود أي

شيء غير اللغة، حتّى تأويلها الأكثر مصداقية، فإن - الرأي له نتائج متضمَّنة بعيد المدى - وأنه إذا حاول إنسان الاعتماد على سيرة حياة روسّو (Rousseau) لكي يفهم شيئاً من كتبه، فإنَّ المرء يظل يتعامل مع سجلات مكتوبة تخص حياته، والأغلب أن يكون هو كاتبها.

وعند كريستيفا (Kristeva) (1974a pp.99-106) (1984) بدت النصوص مولّدة بعمليات بيولوجية - نفسية تسمح للمعنى بأنَّ يتشكَّل في البداية وبعد ذلك يُعطَّل أو يُتجاوز، بالمادية، مثلاً التي تكون، بدايةً، خارج المعنى (بالنسبة إليها).

قراءات:

Derrida, Jacques 1967a (1976): *Of Grammatology*.

Kristeva, Julia 1974a (1984): *Revolution in Poetic Language*.

مايكل باين (Michael Payne)

المهارسات النصّية (Textual Practice)

عندما انطلق تيرينس هاوكس (Terence Hawkes) من جامعة وايلز (Wales) في كارديف (Cardiff) مع هيئة تحرير دولية، لإصدار المجلّد الأوّل لِـ **المهارسات النصية** (*Textual Practice*)، كان يقلقه مستقبلها. وإبتدأت افتتاحيته التقديمية بنوع من التنصّل المتضمن في القول، إنّه، لم يكن هناك وقت أفضل للابتداء بمجلة جديدة، فإنَّ عام 1987 بدا باعثاً للتشاؤم لمثل تلك الأهداف، لأن "العالم الأكاديمي سيشعر أنه مُهاجَم". ومع ذلك، اختتم هاوكز (Hawkes) بالقول: "لم يوجد وقت مثل ذلك تكون فيه [مجلة] مثل *Textual Practice* ضرورية".

المجلة التي ركّزت، رئيسياً، على النصوص والكتب الأدبية من دون إغفال الدراسة الواسعة للنصوص في الفروع العلمية، خدمت هدفها جيداً. وقد أثبت دور مجلة **المهارسات النصية** (*Textual Practice*) أنه كان دور المراقب والمساهم الفعّال، متحدّياً البُنى الموجودة في نقد النصوص. وكانت المقالات في المجلة تكتب من قِبَل نقّاد رئيسيين وعن نُقاد رئيسيين، في زمانها. وكانت المقالة الرائدة في النشرة الأولى، على سبيل المثال "نهاية اللغة الإنجليزية" بقلم تيري إيغلتون (Terry Eagleton). وكان تركيز المقالة التي فيها تناول أثر مجلة *Scrutiny* ذات النفوذ، هو الصراع بين دراسة "الإنجليزية" كموضوع والنظرية النقدية الذي أطلق اهتمام علماء اليوم. واختتم إيغلتون (Eagleton) بالرأي المفيد أن "النزاع الوحيد المفيد، في نهاية المطاف، هو الذي يكون بين تدويل مذهب الاستهلاك الرأسمالي الأخير، وتدويل خصمها السياسي". فبالإضافة إلى كون المقالة من بقايا بعض كتابات هايكس (Haekes) الأولى، كانت بمثابة مقدّمة ملائمة لمجلة *Textual Practice*. وهذا النوع من الاهتمام بالأدب وبعلاقته بأشكال كتابية أخرى كان يتكرَّر في كلّ مجلَّد.

والآن، تقوم راوتلدج (Routledge) بنشر *Textual Practice* ثلاث مرات في السنة، وتؤلف المقالات والمراجعات معظم تلك النشرات، على الرغم من نشر المجلّة لرسالة ما في مناسبة ما. وبشكل دوري، تشرد المجلة قليلاً عن صورتها النموذجية لكي تُدخل مشروعاً خاصاً. وفي إحدى المرات، في عام 1991، نشرت قائمة مرجعيّة بكتب وأعمال دريدا (Derrida) ما بين عام 1962 وعام 1990. وفي عام 1988 خصّصت *Textual Practice* أربع مقالات لدرس أعمال دونالد

دايفدسون (Donald Davidson)، اشتملت على قطعة كتبها كريستوفر (Christopher)، زميل هاوك (Hawke) في جامعة وايلز (Wales) في كارديف (Cardiff)، الذي عمل كمحرّر مراجع وكمساهم مستمر. وبعد سنتين، خصَّصت نشرة كاملة (باستثناء مراجعات قليلة) لسبر واستشكاف ثقافات المثليين الذكور والمثليات الإناث، وفي تلك النشرة عمل جوزيف بريستاو (Joseph Bristow) كمحرر ضيف.

وعلى الرغم من تنبؤات هاوك، وفَّرت مجلة *Textual Practice* خطاباً أكاديمياً حيّاً حول الحركات الجارية في النظرية الأدبية وفي ميادين أخرى ذات صلة. فمجلة *Textual Practice* لم تكن "محكومة بالموت من ذاتها" منذ البداية، كما كتب هاوك، في تلك الصفحات الأولى، بل هي قد ساعدت في تمهيد الطريق لدراسات النصوص والكتب.

تارا ج. جيليجان (Tara G. Gilligan)

المسرح (Theater)

على امتداد الجزء الأكبر من القرن العشرين، كانت النظريات الأنجلو - أوروبية حول الدراما والأداء المسرحي مرتبطة بمسائل عدة مستقاة بمعظمها من التقليد الأرسطي: ما إذا كانت الوظيفة الرئيسيّة للدراما هي الإمتاع أو التعليم؛ إلى أي مدى تعكس الدراما حقيقةً ("تحمل المرآة") للطبيعة ما إذا كان جوهر الدراما يكمن في "النصّ" أو في الأداء ما إذا كان من الممكن الوصول إلى "مسرح كلي" تكون فيه مكوِّناته من الشخصية والحبكة والموسيقى والإيماء والمشهدية مندمجة ببعضها بحيث لا يمكن فصلها عن بعضها البعض ما إذا كانت المفهومات الأرسطية من مثل التطهير (Catharsis) أو الخطيئة التراجيدية (Hamartia) ذات صلة بالتراجيديا/ المأساة المعاصرة، أو في هذا المجال ما إذا كانت الأنواع البنيوية المتعارف عليها - المأساة التراجيديا، والملهاة/ الكوميديا، وذروة الحبكة، والحلّ الختامي (Dénouement) وما إلى ذلك - ذات صلة بدراسة أي فن درامي، حديثاً كان أو غير ذلك.

إن النظرية الدرامية خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين كانت على تنوعها تتبنى هذا التراث وتبحث فيه وتعيد صياغته. وهي كانت تسعى إلى إعادة تقويم تاريخ المسرح المتعارف عليه دون التركيز على الحقب التقليدية التي كان يركِّز عليها الباحثون والممارسون للفن المسرحي، وهي: العصر الإغريقي القديم، وعصر النهضة الأوروبية، والمسرح الأوروبي الحديث. ولما كانت الأبحاث الجديدة في تاريخ المسرح قد تحدَّت وأعادت تشكيل المعايير المتعارف عليها في تحديد "القيمة" الفنية، فقد أصبح الباحثون أكثر انفتاحاً وأكثر حذراً في الوقت نفسه بشأن تحديد ما يمكن أن يتصف بأنَّه نشاط مسرحي "مهم وذو مغزى" في حقب معينة. وكأن من نتائج هذا الانفتاح الأخير في ما يتعلق بمدى الفنّ الأدائي وتكوينه، أن تزايدت العناية الموجهة نحو أشكال كانت في السابق مهملة (الفنون الشعبية والفولكلورية، والمسارح المناطقية ومسارح الهواة)؛ ونحو أنواع من الأداء أو "الفعل الرمزي" كليفورد غريتز (Clifford Geertz) ولم تكن محل بحث من قبل دارسي المسرح؛ ونحو الظروف والسياقات الاجتماعية للإنتاج المسرحي؛ ونحو الأسس العقائدية للنصوص الأدائية.

ونتيجةً لذلك، أخذت الدراسات المسرحية المعاصرة تنتج على نحو تراكمي ليس فقط مناقشات نظرية مهمة عن الصناعة المسرحية بل أيضاً، وهذا أهم، أداة نقدية معقّدة قادرة على تفكيك شيفرة "العمل الرمزي" بكليته وبذلك أصبحت قادرة على التدخل في ما يُنظر إليه على أنه الأزمة ما بعد الحداثوية المعاصرة بين المشهدية والتمثيل/ المحاكاة. وتجدر الملاحظة أنه، على الرغم من هذا التنوع، وعلى الرغم من مرور عدة عقود شهدت دراسات مكثفة للفنون غير الغربية (أي بما يقابل التقاليد غير الغربية النقدية)، فإن الدراسات الأنجلو - أوروبية تحتل موقع المهيمن في النظرية الدرامية كما تُمارَس اليوم.

قبل الشروع في مراجعة الاتجاهات الأحدث في النظرية الدرامية والنقد الدرامي من الضروري النظر في حالة الأداء المسرحي المعاصر نفسه. إن النقد الغربي المعاصر هو من عدة سُبُل، ردّة فعل على الأزمة الوجودية التي تواجه المسرح في عصر هيمنت فيه التكنولوجيا على الإنتاج الثقافي الذي أصبح تجارياً مسلّعاً (محولاً إلى سلعة) وفيها نرى تكنولوجيا التلفاز والسينما والفيديو تدفع بالمسرح إلى مواقع هامشية بشكل متزايد، حيث يفتقر إلى التمويل الملائم، نجد أنه حتّى المسارح التجارية تناضل للبقاء في وجه الهجمة الشرسة من وسائل التواصل الجماهيرية. وإنه لمن الغريب أنه على الرغم من انقضاء أكثر من قرن في التجريب في هذا المجال المسرحي والتقنية الدرامية، فإن جزءاً كبيراً من الإنتاج المسرحي التجاري في الغرب اليوم يبدو مصمماً للإنتاج على مسرح تقليدي الشكل والخشبة، مع استخدام تشخيص وحوار وحبكة واقعية تقليدية. إن مثل هذا الالتزام الظاهر بالأعراف قد يبدو استراتيجية دفاعية تمكّن المسرح التجاري من المحافظة على نوع من الدوام الذي يتوفر للأنواع المنقرضة أو النادرة: فعن طريق تبني دور المتحف الأدائي، يشارك المسرح في عملية تسليع الحنين إلى الماضي وبذلك يكسب على الأقل جزءاً من الدخل الذي تولّده الديناصورات أو صناعة الموضة الكولونيالية. ويكون بمقدور الأوبرا والأعمال الموسيقية المعاصرة، على سبيل المثال، (وخاصة حين تؤدَّى في مسارح "مرمَّمة" من حقبة ما قبل الحرب)، أن تتنافس في السوق المفتوح مع التلفاز الموسيقي؛ إن أسعار تذاكر الحفلات الموسيقية الشعبية وحفلات الروك متقاربة، ويبقى، إلى حدّ أدنى، بمقدور المسارح الشعبية والإنتاجات المسرحية التي تهدف إلى إحياء الأعمال "الكلاسيكية" (مثل التراجيديات الإغريقية أو مسرحيات إيبسن) أن تطالب بأنواع متعددة من الدعم من المؤسسات بالنظر إلى أنها تُعتبر من مخزونات التراث الغربي الثقافي. وننظر هنا في شعبية شيكسبير المستمرة التي، برغم ضآلتها، تولّد ما يكفي من المدخول المالي ما يتيح للفرق المسرحية الشيكسبيرية أن تقوم بالتجريب من وقت لآخر، وحتّى إنْ تنتج مسرحيات جديدة مرةً كلّ مدّة من الزمن.

من المفيد أن نميِّز بين المسرح "التجاري" وبين الفنّ الأدائي "الطليعي" للفنانين الذين يحظون بمديح النقاد، والذين يُنظر إلى أعمالهم على أنها تتحدى المسرح "الرسمي"، التجاري، في الوقت الذي تتمتع فيه بنوع آخر من الاعتراف والقبول "الرسمي"، ذلك الاعتراف الذي يمنحه النقاد والعلماء ومنظمات التمويل. وإلى حدّ ما، فإن القائمة الراسخة في المسرح المعاصر تتألف من فنانين يشكلون نوعاً من المنظمة الرسمية التي تعمل في السرّ/ تحت الأرض؛ الفنانين الذين يُقَرُّ بأنَّ أعمالهم قد أثرت على أعمال فنانين آخرين وبأنها أسهمت في إغناء المناظرات النظرية

الدائرة في القرن؛ الفنانين الذين تبقى أسماؤهم مجهولة للجمهور الواسع حتّى حين تكون أعمالهم قد دخلت في نطاق الثقافة الشعبية؛ الفنانين الذين تكون أعمالهم، حتّى مع كونهم من المغمورين، قادرة على إثارة الرقابة المؤسسية. ومن الأمثلة الأوضح على مثل هؤلاء الفنانين نذكر: هنريك إيبسن (Henrik Ibsen) وأوغست ستريندبيرغ (August Strindberg) وأنطون تشيخوف (Anton Chekhov) وكونستانتين ستانيسلافسكي (Konstantin Stanislavsky) وفسيفولود مايرهولد (Vsevolod Meyerhold) وفلاديمير ماياكوفسكي (Vladimir Mayakovsky) وإدوارد غوردون كريغ (Edward Gordon Craig) وجون ميلينغتون سينغ (John Millington Synge) وجورج برنارد شو (George Bernard Shaw) وأنطونين أرتو (Antonin Artaud) وجان آنوي (Jean Anouilh) وفريدريش دورينمات (Friedrich Dürrenmatt) وستانيسلاف ويتكيويتز (Stanislaw Witkeiwicz) وإيروين بيسكاتور (Erwin Piscator) وبرتولت بريخت (Bertolt Brecht) وجان جينيه (Jean Genet) ولويجي بيرانديلو (Luigi Pirandello) وشون أوكايسي (Sean O'Casey) ويوجين أيونيسكو (Eugene Ionesco) وصامويل بيكيت (Samuel Beckett) وهارولد بينتر (Harold Pinter) وبريندان بيهان (Brendan Behan) وأوغستو بوال (Augusto Boal) وداريو فو (Dario Fo) وجيرزي غروتوفسكي (Jerzy Grotowski) وبيتر بروك (Peter Brook) - وما يلفت الانتباه في لائحة المشاهير هذه هو اتسامها بالتمحور/ التعصب الأوروبي والذكوري في ما يتعلق بالنظرية والممارسة في عالم الدراما. كما إنّ كلّ واحد تقريباً من الفنانين الذين اعتُبروا مستحقين لدخول هذه اللائحة كان من المنشغلين بقضية الحداثة ومن الدعاة إلى تطوير جمالية مسرحية تكون ملائمة للعصر ما بعد الصناعي، لما كان والتر بنيامين يدعوه "عصر الإنتاج الآلي/ الميكانيكي". وقد تولّد من تجاربهم في مضمار الشكل المسرحي كمٌّ معقّد من المناقشات بخصوص كلّ جوانب الإبداع والإنتاج المسرحي: "التأليف؛" والنظّارة؛ والنوع الفني؛ واللغة؛ والصمت والنطق؛ والإيماء؛ والمجال؛ والتصميم؛ والسياسات الثقافية؛ هو فلسفات التمثيل وتقنياته؛ والقضية المحورية المتمثلة في الجمالية والعقيدة (انظر Bentley, 1968 and Carlson, 1984)؛ وللاطّلاع أيضاً، على نقد للسبل التي تتميّز بها فكرة الطليعية في التاريخ المسرحي، انظر مقالة آلان وود (Alan Wood) في (Postlewait and McConachie, 1989).

إلا أن مدى النشاط المسرحي الذي يمارَس على اتساع العالم يفوق بكثير ما هو منظور في الغرب على خشبات المسارح التي تتنافس مالياً أو تلك التي تلقى الدعم من الأدوات الثقافية التابعة للدولة. وتعمل المسارح في معظم أنحاء العالم ليس فقط في مثل هذه المجالات "الرسمية" المتمتعة بالحماية الاقتصادية، بل أيضاً، وهذا أكثر حدوثاً، في مواقع غير رسمية، أو في الخفاء (تحت الأرض)، وغالباً ما يكون ذلك بدون ميزانيات معينة أو بدون مسارح رسمية، وغالباً ما يكون ذلك أيضاً في ظلّ تهديد سياسي كبير. إن فِرَق "مسرح الشعب" الطالعة من جماهير الناس العاديين، وهي التي طالما ازدهرت بالآلاف على امتداد العالم، تقدّم لنا أمثلة قوية عن السياسات الثقافية المعارضة في حالة الفعل وهي، إضافة إلى ذلك، وفي شكلها المعاصر، تقدّم أيضاً أمثلة عن الجمالية السائدة في المجتمع ما بعد الصناعي، المجتمع المناوئ للروح الاستهلاكية. إن هذه الفرق، بعملها من خارج البُنى الراسخة

للسلطة في المجتمعات التي تعيش فيها ومن موقع المناهض لهذه السلطة، تسهم على عدة أصعدة في النضالات من أجل التحرر الثقافي والسياسي ومن أجل حرية تحديد المصير: في أنشطة إعادة إحياء الفنون والعادات والتقاليد والتواريخ واللغات المحلية، إضافةً إلى التنظيم الاقتصادي والسياسي في مواجهة الفقر والظلم الجنسي وسائر أنواع الانتهاكات لحقوق الإنسان.

إن فرق "مسرح الشعب" تؤلف بمجموعها حركة عالمية في فنون الأداء تقارن السينما في المجال الجمالي وهي أبعد أثراً منها حين يتعلق الأمر بالفعالية السياسية. وقد أُسّس "التحالف العالمي للمسرح الشعبي" خلال ثمانينيّات القرن العشرين بهدف إيجاد شبكة اتصالات بين هكذا فرق وجذب انتباه النقاد إلى أعمالها. وقد ركّز التحالف تحديداً على مسارح "العالم الثالث"، إلا أن الواضح هو أن مسارح الخفاء (تحت الأرض) تعمل في كلّ مكان؛ والواقع هو أن العديد من الفنانين المؤثرين في القائمة المعترف بها تقليدياً في الغرب (مايرهولد ماياكوفسكي، بريخت، بيسكاتور) كانوا يتكئون على أعمال الفرق الشعبية لتطوير نظريات حول المسرح السياسي. ومن بين المشاريع المتعددة التي حظيت بالاعتراف والقبول الدولي في السنوات الأخيرة نذكر مركز كاميريثو الاجتماعي التربوي الثقافي في كينيا، والأعمال الأولى لفاكلاف هافيل (Václav Havel) في تشيكوسلوفاكيا السابقة، ومجموعة سيسترين (الأخوات) الجامايكية؛ وفرقة مسرح جون ماكغراث (John McGrath 7: 84) في إنجلترا واسكوتلندا، وجاناناتيا مانتش (جبهة مسرح الشعب) في الهند؛ رابطة المسرح الفيليبيني التربوي؛ وفي الولايات المتحدة، فرقة إل تياترو كامبيسينو (مسرح المزارعين)، وتياترو دولا إسبيرانزا، وفرقة سان فرانسيسكو الإيمائية (انظر Van Erven, 1988 and 1992).

تتشاطر المسارح الشعبية السياسية مع الحركة الطليعية "الرسمية" الموصوفة أعلاه موقفاً نقدياً تجاه الثقافة المعاصرة؛ فكلاهما ينشدان، بحسب عبارة المؤلّف المسرحي هوارد برينتون (Howard Brenton)، "تمزيق مشهدية" الحياة الحديثة وتعرية تناقضاتها الثقافية العديدة. وبما أن مثل هذه المسارح تعمل غالباً دون رعاية رسمية، وبما أنها، وفقاً لمحاججة بنيامين، تميل إلى الاندماج أو "الدخول في مناظرة" مع الأشكال الفنية الأحدث ومع مفهوم المعاصَرة بالمعنى الأوسع، فإن المسارح التجريبية (سواء كانت في موقع رسمي أو في الخفاء) قد تكون قادرة بشكل خاص على الصمود في وجه عصر التكنولوجيا، وربما حتّى على حماية المسرح من الانقراض. فكلاهما يتكئان على تنويعة واسعة من تقنيات الأداء، بما فيها الإعلام (البروباغندا) التهييجي، فن الشعارات، ورسوم الكارتون، والبهلوانية والتلاعب، والكاباريه، وتحريك الدمى والتمثيل المقنّع، التشخيص المذكر والمؤنث، والرقص. ولم يكن من المفاجئ أن تتمكن المرونة الفنية والإبداع في مثل هذه الفرق من إعادة ترسيم الحدود المتهاوية بين الفنّ والفعالية السياسية والترفيه.

في الغرب، لطالما كانت المسارح البديلة والمسارح المعارضة تعمل على أرض وسيطة متحركة بين المسرح السري، والطليعي، والتجاري. إن الحركات التي نشطت في ستينيات وسبعينيّات القرن العشرين - الاحتجاجات ضدّ الحرب والرأسمالية والإمبريالية؛ التحريض على التحرر العِرْقي والجنسي - شجعت ظهور كتاب مسرحيين جُدُد كما شجعت تطور مجموعات سياسية معيَّنة. وفي الولايات المتحدة وبريطانيا،

تكاثرت المسارح التابعة لحركة "اليسار الجديد" خلال تلك العقود، وكانت تلك المسارح تعرض في البداية مسرحيات تحريضية دعائية ومسرحيات توعوية في أماكن صغيرة وانتقلت في ما بعد إلى مسارح أكبر حجماً. كما كانت المسارح الأفريقية - الأميركية والمسارح النسوية ومسارح المثليين غزيرة الإنتاج والابتكار، وهي بذلك كانت تعيد رسم خريطة الحدود بين الثقافة "الراقية" والثقافة الشعبية، وليس ذلك فحسب بل هي كانت تشكّل - كما تشهد بذلك الزيادات الأخيرة في مجموعات المسرحيات المنشورة - ما أصبح في ما بعد قائمة الأعمال المسرحية المتعارف عليها باللغة الإنجليزية في أواخر القرن العشرين. ومنذ أواسط الثمانينيّات، بدأ الفنانون والفرق المسرحية من السود في بريطانيا، ومن الأميركيين من أصل مكسيكي، ومن سكان أميركا الأصليين، ومن الأميركيين من أصل آسيوي، بدؤوا بجذب انتباه النقاد وإن أتى ذلك متأخراً. ومن جديد، نقدم لائحة بأهم الكُتّاب المسرحيين والفرق المسرحية الذين كانوا يتدخلون في السياسة والمجتمع من الذين انبعثوا في حقبة ما بعد الحرب: لوراين هانسبيري (Lorraine Hansberry)؛ أميري بركة؛ أيد بولينز (Ed Bullins)؛ أدريين كينيدي (Adrienne Kennedy)؛ أوغست ويلسون (August Wilson)؛ نتوزاكي شانغي (Ntozake Shange)؛ آنا ديفير سميث (Anna Deavere Smith)؛ فرقة الجماعة الزنجية؛ المسرح الجنوبي الحرّ؛ كاريل تشرشل (Caryl Churchill)؛ بام جيمز (Pam Gems)؛ مسرح أوماها السحري؛ مشغل مسرح المرأة العنكبوت؛ الكتيبة الفظيعة؛ هارفي فيرستاين (Harvey Fierstein)؛ مارتن شيرمان (Martin Sherman)؛ جو أورتون (Joe Orton)؛ سبليت بريتشز (Split Britches)؛ مقهى واو (Wow Cafe)؛ خرتيت المسرح؛ مشغل الشاذين الاستغلالي؛ مصطفى ماتورا (Mustapha Matura)؛ كاريل فيليبس (Caryl Phillips)؛ بنيامين زيفانيا (Benjamin Zephania)؛ جاكلين روديت (Jacqueline Rudet)؛ حنيف قريشي (Hanif Kureishi)؛ هاناي جيوغاما (Hanay Geiogamah)؛ مجموعة المسرح الأميركي الأصلي؛ لويس فالديز (Luis Valdez)؛ جورجي هويرتا (Jorge Huerta)؛ المسرح الوطني لآزتلان؛ فرانك تشين (Frank Chin)؛ مسرح فناني الأداء الآسيويين الأميركيين.

إن الاهتمام النقدي المعاصر بالخطاب والمسرح المعارض يعود في جزء كبير منه إلى التحدي الذي فرضته الفرق الطليعية والفرق التي تعمل تحت الأرض. وفي جيل جديد من النقد السياسي نجد هذا النقد يتعلق بالسياسة العِرْقية والجنسية لتاريخ المسرح والنصوص التمثيلية، وفي ذلك، كان يتكئ على أعمال حركة "الموقفية العالمية" [الثورية] (International Situationism)، بتحليلها لـ "مجتمع المشهدية"، في محاولة لاستكشاف أداء المعارضة الثقافية في المجتمع الواسع. وقد تمّ التنظير لهذه الاهتمامات واهتمامات أخرى وتطويرها بشكل موسَّع، وخاصة في الولايات المتحدة، حيث لعبت دراسات مسرح عصر النهضة دوراً هاماً في إعادة تحديد مجال النقد الدرامي (انظر المدخل Renaissance Studies). وفي خلال ثمانينيّات القرن العشرين حصل تحوّل أساسي في الدراسات المسرحية في أعقاب نشر دراسات مثيرة للجدل عن النظرية النقدية والأداء. وقد اتكأ المنظِّرون المتأخرون على منهجيات تأويلية عدة منها علم السيمياء (Semiotics) والتفكيك والنقد القائم على التحليل النفسي والظاهراتية. وقد أمدَّت نظريتا السيمياء والبنيوية النقد المسرحي

بوسيلة لتحليل الأداء التمثيلي بما هو منظومة مشفّرة من الإشارات المتغيرة يؤتى فيها بعناصر الأداء المتنوعة، بما فيها الجمهور، إلى تفاعل دائم للاحتمالات التحوّلية. إضافة إلى ذلك، أتاح التفكيك تحليلاً للوسائل التي يقوم فيها المسرح بالتفكيك الدائم لمنظومات الدلالة فيه في تفاعل للذاتيات المتغيرة والإشارات غير المستقرة التي تقوض ادّعاءات الأداء التمثيلي في تقديم الواقع. وقد شغلت مناقشات سياسات الواقعية والتفكيك في المسارح ما بعد الحداثوية المنظِّرين في حقلي العِرْق والجندر. كما كان لنظرية التحليل النفسي تأثير واسع في النقد المسرحي النسوي، وخاصة في النظرة ما بعد اللاكانية (Post-Lacanian) لدور النظّارة. (للاطّلاع على نظرات شاملة انظر Reinelt and Roach, 1992, and Carlson, 1984). وللاطّلاع على دراسات متخصّصة، انظر (Elam, 1980, and Pavis, 1983) بالنسبة لعلم السيمياء؛ (Austin, 1990)، و(Case, 1990) بالنسبة لنظريتي التفكيك والتحليل النفسي، ودراسات الأداء النسوي؛ وانظر (Wilshire, 1982)، و States 1985)، بالنسبة للظاهراتية والمسرح).

وقد كان للأبحاث الجديدة في تاريخ المسرح أهمية خاصة في إتمام السجل المسرحي وفي إتاحة انبعاث أصوات مدفونة (انظر 1989 Postelwait and McConachie). وقد جرى تطوير بعض أعقد الدراسات وأشدها استفزازاً على يد أولئك الباحثين والممارسين الذين أدخلوا في نظرتهم ذلك الصف العريض من المسائل المتعلّقة بسياسات العِرْق والطبقة والجندر والتوجّه الجنسي الذي فرضته الدراسات الثقافية العابرة للأطلنطي (أوروبا وأميركا): ماديات الإنتاج الثقافي وبشكل أعم الممارسات الدلالية؛ وإمكانية الخطاب المعارض في عصر يسود فيه الإعلام الجماهيري وثقافة الاستهلاك؛ و"المجتمعات المفترضة" للأمة والعرق والإثنية؛ واقع الحدية والعبور بين الحدود؛ وتموضعات السلطة والقمع والمقاومة (انظر Reinelt and Case, 1991; Reinelt and Roach, 1992; Postlewait and McConachie, 1989; and Case, 1990). وقد أنتج المنظِّرون والممارسون للفنون الأدائية الأفرو - أميركية دراسات شاملة ومؤثرة عن أصول ومسار تطور المسرح الأسود وجماليات الأداء، وليس ذلك فحسب، بل هم أنتجوا، ولغاية التسعينّات، التنظير المنهجي الوحيد للإثنية والعرق (انظر Fabre, 1983؛Hill, 1980 Harrison, 1972؛ ومقالات بقلم ساندرا ريتشارذ (Sandra Richards) في (Reinelt and Roach, 1992)، ومقالات (Postlewait and McConachie, 1989). وأسهمت دراسات النسوية والمسرح في دراسة تاريخ المسرح وتأريخه، بشكل أدى إلى تجذير تحليل سيمياء الأداء التمثيلي وجمالية الإنتاج الثقافي المعارض وتحليل سياسات الجسد (انظر Case, 1990; Austin 1990; Dolan, 1991). كما أدَّت الدراسات في مجال مسارح اللواط والسحاق، والفنّ الأدائي فيها إلى توسيع مجال البحث النسوي لمسألة التوجّه الشهوي الجنسي والسياسات الثقافية ما أدى فعلياً إلى إعادة تحديد مدى الفعل الأدائي التمثيلي (انظر على وجه الخصوص Dolan, 1991; and Case, 1990).

وقد أسهمت الدراسات ذات التوجّه الأنثروبولوجي للطقوس التمثيلية التي كان ريتشارد شيشنر (Richard Schechner) أبرز من أسهم في تطويرها، في الوصول إلى فهم عام للدور المركزي للمسرح والتمثيل في التكوين الذاتي الثقافي كما أثرت في الدراسات الإنثوغرافية المحددة للفنون التمثيلية خارج العالم الغربي. ومع أن هذا قد أفضى إلى تدخل

الباحثين الغربيين وخوضهم في المسرح خارج العالم الغربي، إلا أن قضيتي العالمية والتفاعل البيني للثقافات تبقيان دون نظرية ملائمة تقعّد لها (انظر: Marranca and Dasgupta, 1991; and Schehner, 1985). وكانت الحركة الطليعية في القرن العشرين، بالطبع، تلتفت تكراراً إلى الثقافات خارج العالم الغربي؛ وترى الكثير من المقاربات للفن التمثيلي خارج الغرب مستقاة من اهتمام الباحثين الحداثويين بمفهوم البدائية. فعلى سبيل المثال، التفت آرتو إلى الشرق للبحث عن وسيلة يسترق بها النظارة بالحقائق الداخلية لـ "هواجسهم الإيروسية/ الإباحية" و"وحشيتهم"، و"حتّى... أكلهم للحوم البشرية". إلا أن المحترفين والنقاد في مجال المسرح، حتّى في يومنا هذا وعصرنا هذا، يبدون غير مدركين للإشكالية العرقية في الخطابات التي تنشد في العالم اللاغربي وسيلة للتحقيق النفسي للذات عبر الطقوس (والتناقض الضمني هنا هو بين العجز المفترض لدى الروح الغربية الصناعية في التعبير عن الجانب الروحي أو النفسي وبين الخبرة والمهارة المفترضة لدى الشرق في المسائل غير المادية).

وسيكون من المتعيّن إجراء مراجعة شاملة وتحديد للإشكالية في هكذا ميراث قبل أن تصبح دراسات المسرح قادرة على الشروع في التنظير من جديد لمسائل تتعلّق بمفهوم العرق والأمة. وعلى الرغم من التحديات التي تطرحها النظرية الثقافية الزنجية وما بعد الكولونيالية والمسارح المعارضة العديدة، وعلى الرغم من النجاحات المتعددة الجانب التي حققها مؤرخو المسرح في استعادة تواريخ الأداء التمثيلي التي كانت قد همّشتها نزعات التعصب العِرْقي، على الرغم من كلّ ذلك، فإن منظّري فن المسرح والتمثيل لم يقدموا أية استجابة حيوية لمسائل العرق والإثنية والوطنية الثقافية. ولكن ومع بروز فنانين جدد وفرق جديدة تتحدى الاستقرار المفترض لأنواع الأفكار التصنيفية، مثل الغرب واللاغرب، فإنّه يتضح أكثر فأكثر أن أداء مفهوم التهجينية (Hybridity) والتفاعل بين الثقافات (Interculturalism) سيكون محور اهتمام من قبل الدارسين لسنوات طويلة آتية.

أوستن غايليه (Austin, Gayle)

قراءات:

Austin, Gayle 1990: *Feminist Theories for Dramatic Criticism.*

Bentley, Eric, ed. 1968: *The Theory of the Modern Stage: An Introduction to Modern Theatre and Drama.*

Carlson, Marvin 1984: *Theories of the Theatre: A Historical and Critical Survey from the Greeks to the Present.*

Case, Sue-Ellen, ed. 1900: *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre.*

Dolan, Jill 1988 (1991): *The Feminist Spectator as Critic.*

Elam, Keir 1980: *The Semiotics of Theatre and Drama.*

Fabre, Genevieve E. 1983: *Drumbeats, Masks, and Metaphor: Contemporary Afro-American Theatre.*

Harrison, Paul Carter 1972: *The Drama of Nommo: Black Theater in the African Continuum.*

Hill, Errol, ed. 1980: *The Theatre of Black Americans.*

Marranca, Bonnie and dasgupta,

Gautam, eds 1991: *Interculturalism and Performance: Writings from PAJ.*

Pavis, Patrice 1983: *Languages of the Stage: Essays in the Semiology of Theatre.*

Postlewait, Thomas, and McConachie, Bruce A., eds 1989: *Interpreting the Theatrical Past: Essays in the Historiography of Performance.*

Reinelt, Janelle G. and Case, Sue-Ellen, eds 1991: *The Performance of Power: Theatrical Discourse and Politics.*

------ and Roach, Joseph R., eds 1992: *Critical Theory and Performance.*

Schechner, Richard 1985: *Between Theatre and Athropology.*

States, Bert O. 1985: *Great Reckonings in Little Rooms: On the Phenomenology of Theatre.*

Van Erven, Eugene 1988: *Radical People's Theatre.*

------ 1992: *The Playful Revolution: Theatre and Liberation in Asia.*

Wilshire, B. 1982: *Role Playing and Identity: The Limits of Theatre as Metaphor.*

Theories, Language (انظر: نظريات اللغة).

Theory, Critical (انظر: نظرية نقدية).

Theory, Cultural (انظر: النظرية الثقافية).

ثومبسون، إدوارد بالمر (Thompson, Edward Palmer) (1924- 1993):

مؤرخ إنجليزي ومفكّر اشتراكي. وعندما كان يعلّم في ميدان تعليم الراشدين قام بإنجاز بحث رئيسي عن وليام موريس (William Morris) وسياسته (1955). وكتابه المشهور والمؤثّر **صنع طبقة العمال الإنجليز** (*The Making of the English Working Class*) (1963) اعتمد على بحوث واسعة خاصة بتحليل تشكّل الطبقة والوعي الطبقي عبر العمل، والدين، والاعتراف الشعبي والنشاط السياسي. وقد أكّد كتاب ثومبسون، وبشكل ثابت ومتّسق، على قوة الفعالية الإنسانية، وأيضاً وبشكل بارز على تقاليد التفكير والممارسة الإنجليزية. وبانطلاقه من الحزب الشيوعي للمساعدة في إيجاد اليسار الجديد في عام 1967، ازداد انخراطه في القتال مع شروح البنيويين الفرنسيين للنظرية الماركسية. وقد ظهرت له كتابات تاريخية غزيرة (مثلاً، *Wihigs and Hunters*, 1975) وكتابات تحريرية (مثلاً، 1971 مايهو غير المعروف *The Unknown Mayhwe*) إلى جانب مداخلات قويّة ومميّزة في المجادلات السياسية والفكرية. وأبرز ما كانت قوته ومهارته، كمجادلٍ، في الهجوم على ممارسات إدارة الأعمال في (*The Warsick University Limited*, 1978)، في الهجوم على مذهب التنظير اليساري (*The Poverty of Theory*, 1978)، ثمّ، هناك خطابات، مقالات وكتب مرتبطة بحملات لهدف نزع السلاح النووي (*The Heavy Dancers*, 1985). وهناك كتاب عن بلايك (Blake) نشر بعد وفاة مؤلّفه، وصف ذلك المؤلّف الإنجليزي، وبتفصيل هائل، واضعاً إيّاه في العالم الاجتماعي والتقاليد السياسية في زمانه.

قراءات:

Kaye, H. J., and McLelland, K. 1990: *E. P. Thompson, Critical Perspectives.*

Thompson, E. P. 1955 (1977): *William Morris: Romantic to Revolutionary.*

----- 1963: (1980): *The Making of the English Working Class.*

------ 1993: *Witness Against the Beast: William Blake and the Moral Law.*

ميشال غرين (Michel Green)

طوطمية (Totemism)

هو تعبير يصنف معاً عدداً من الظواهر المختلفة. يشير في معنى والأوسع إلى شعب ينقسم إلى جماعات، ترتبط كلّ منها بطائفة من الموضوعات الحية أو الجامدة (طوطمها). قد يحيل تعبير الطوطمية إلى مجرد رمزية شعارية، أو هو يحيل إلى **أنظمة** معقّدة من الشعائر الدينية والسحرية. ولقد اعتبرت الطوطمية إما كشعار اجتماعي يمثل تضامن واستمرارية جماعة اجتماعية ما ويحافظ عليه، أو هي اعتبرت كوسيلة لتمثيل العالم الطبيعي والحيواني بمفاهيم العالم الإنساني، حيث يشكل اختلاف الأنواع سنداً مفهومياً للتمايز الاجتماعي.

جانيه ماكغافي (Janet Macgaffey)

قراءات:

Durkheim, Emile 1912 (1968): *The Elementary Forms of the Religious Life.*

Lévi-Strauss, Claude 1962a (1963): *Totemism.*

التراجيديا/ المأساة (Tragedy)

إن تعريف تشوسر [الشاعر الإنجليزي من القرن الرابع عشر] الشهير للتراجيديا يصفها بأنها

قصة معينة،

كما تخبرنا الكتب القديمة،

عن ذاك الذي كان في نعيم كبير،

وسقط من الدرجة العالية،

ليقع في التعاسة، وينتهي في البؤس

وهذا التعريف يذكّر بتعريف أرسطو الذي يتحدث عن "الرجل الفاضل الذي يسقط من موقع الرخاء إلى موقع المحنة". وكان أرسطو الذي كانت نظريته عن التراجيديا هي المعيار الجمالي السائد في كتابة الأعمال التراجيدية والحكم عليها منذ أواخر العصور الوسطى إلى نهايات القرن الثامن عشر، يفضل "لمسة من التصميم" في الأسباب التي تسبب المعاناة في سقوط البطل. وربما كان من المفاجئ أن نجد أن أهم جزء في التراجيديا بالنسبة لأرسطو هو ليس الشخصية بل تركيبة العمل التراجيدي، وذلك لأنه بهذه الطريقة يمكن أن نضع الجدلية بين القدر وبين الاستجابات المحتومة، وإن تكن بوقار، للشخصية التراجيدية في الصيغة الدرامية. والتعريف الشهير للحبكة التراجيدية، بوصفها "روح التراجيديا"، يحدد لها بدايةً ووسطاً وخاتمةً، تعقّدها تقنية العَكْس (الانقلاب المفاجئ في مسار الأحداث (Peripeteia)) وتوصل بنيةُ الفعل التراجيدي وطريقةُ اختتامه الجمهورَ - ويمكن رؤية ذلك محاولةً للتخفيف من مخاوف أفلاطون بأنّ الشعر يحرّض على الفجور - إلى حالة من التفريغ العاطفي البديل (الناجم عن مشاركة شخوص المسرحية بالخيال في تجاربهم) وهو

تفريغ لعواطف الخوف والشفقة التي يُشحن بها الجمهور طيلة مسار المسرحية. وبالمناسبة، فإن فكرة السرد العلاجي الذي يُنتج تطهيراً أو تفريغاً عاطفياً أو معرفةً للحقائق تضع أرسطو في موقع مؤثّر مركزي قد لا يكون من الممكن بدونه التفكير في موضوع التحليل النفسي. إن الرابط بين التراجيديا بما هي شكل جمالي وبين التحوُّل التحليل - نفسي عبَّرت عنه بشكل موجز عبارة حنة آرندت (Hannah Arendt) العميقة: "يكتسب البطل التراجيدي المعرفة عن طريق إعادة تجربة ما جرى في طريق المعاناة، وفي... إعادة المعاناة، تتحول شبكة الأفعال الفردية إلى حدث، إلى كلٍّ ذي مغزى".

إن موضوع التراجيديا مغلَّفةً بشكل جمالي يبلغ بعداً أخلاقياً: فبحسب أرسطو إنها تتسم بـ:: "الجدية والخطورة والاكتمال وبمقدار من الضخامة". والواقع أن مبادئ أرسطو الجمالية تحدّد للتراجيديا في نهاية الأمر وظيفة وجودية وسياسية إيجابية لقيمة الفرد في المجتمع، وهي قيمة لا يمكن تجاهلها. إن التراجيديا الكلاسيكية والتراجيديا الشيكسبيرية كلاهما يثبتان صلابة الأنظمة القائمة بإخضاع هذه الأنظمة لمواقف متأزمة، بينما نجد الكوميديا/ الملهاة تشير، بأكثر بكثير من التراجيديا، إلى هشاشة الهوية الاجتماعية والفردية.

إن نظرية أرسطو عن التراجيديا مرسومة على نموذج مسرحية سوفوكليس (Sophocles) "أوديب الملك" (Oedipus Rex)، وهي، كما هي الحال في كلّ تراجيديات القرن الخامس (باستثناء مسرحية إيسكيلوس (Aeschylus) "الفُرس" (Persians))، حكاية لأسطورة قديمة. وكما يحاجج ريتشارد سيوال (Richard Sewall)، فإن هذه الأشكال السابقة من الحكايات "التراجيدية"، وهي بمعظمها تنتقل شفهياً، يُمكن أن يُنظر إليها على أنها استجابات لـ "اللاعقل، خوف اللامعقول" ولـ "حقائق المعاناة والموت التي لا يمكن اختزالها"). ويبدو أن ملاحظة سيوال هذه يثبتها الوجود المستمر للجوقة/ الكورس في التراجيديا الكلاسيكية. إن الكورس ما هو إلا صدى للاحتفالات الطقوسية والعقائد الدينية التي سادت في المدن الإغريقية والتي كانت تؤدَّى إكراماً لديونيزوس (Dionysus)، إله الموت والانبعاث في دورات الحياة المتعاقبة، أو، بحسب رؤية نيتشه (Nietzsche) "الشهوة الإنجابية" لـ "قوة الحياة". وبالنسبة لنيتشه الذي يبقى كتابه **ولادة التراجيديا** أحد أكثر التفسيرات أصالةً وأشدها تأثيراً لهذا النوع الأدبي، فإن "كلّ الشخوص المشهورة في المسرح الإغريقي، بروميثيوس، أوديب... إلخ ما هي إلا أقنعة للبطل الأصيل". وكان التضاؤل المستمر في حجم دور الجوقة ووظيفتها من إيسكيلوس إلى يوريبيديس (Euripides)، دليلاً ليس فقط على موت التراجيديا، كما يحاجج نيتشه، بل أيضاً على تضاؤل مغزاها الديني الذي كان مرتبطاً بالأشكال المبكرة للطقس التراجيدي.

والمعتاد أن ينظر المرء إلى إيسكيلوس، أقدم كُتَّاب التراجيديا المعروفين، على أنه الأكثر تديُّناً: فحبكته التراجيدية تطلقها وتحرّكها قوى غريزية بدائية ذات نوايا معتمة غير ثابتة. ففي **الأوريستيا** (*The Oresteia*)، نجد أن كلّ رغبة لدى الشخوص "في رفع اللعنة المتصلة على بيت آتريوس"، مثلاً، لا تنتهي إلا باستدامة هذه اللعنة ذاتها، ونجد الشخوص عالقين في شبكة لا فكاك منها. أما في مسرحيات سوفوكليس، خليفة إيسكيلوس، فنجد أن الخطيئة التراجيدية هي أكثر فردية؛ وتصبح الحتمية التراجيدية، كما زعم فرويد في ما بعد في إشارته الشهيرة إلى أوديب، قدراً نفسياً منقوشاً في أعماق الجنس البشري منذ نعومة الأظفار. وبعكس أوريستيس الذي يخضع إرادته

للقوى الكونية، في مسرحيات إيسكيلوس، فإن أوديب في مسرحية سوفوكليس، يبدي قدراً من الاستقلالية المؤقتة، وإن كانت وهمية، ذلك أنه ليس فقط ينجو بنفسه من لعنة الآلهة، بل هو أيضاً من خلال إيقاعه العقاب بنفسه، ينتزع إثمه وحسابه من أيدي القدر، إذا جاز قول ذلك. أما عند يوريبيديس، ثالث التراجيديين الكلاسيكيين الثلاثة، فإن الإطار الكوني يكون إما غائباً بالكلية، أو أنه، حسبما يشير ليونيل آيبل (Lionel Abel)، واقع في فوضى كارثية.

إن هذا التطور للتراجيديا من الإطار الكوني إلى إطار غرائب التقادير يمكن تتبُّعه إما في الأعمال الكلاسيكية الراسخة، أو تاريخياً من لدن أغاممنون (Agamemnon) [عند إيسكيلوس] إلى شخصية ويلي لومان في مسرحية آرثر ميلر (Arthur Miller) ["موت بائع متجول"]. ومع أن أبطال التراجيديا يعكسون البُنى السياسية والاجتماعية الراهنة - بتصويرهم إما موت ملك أو موت بائع متجول - فإن الثابتة الوحيدة في التجربة التراجيدية هي تلك المعاناة التي يعيشها البطل ويعيشها معه الجمهور على نحو لا يتناسب مع الأسباب التي أنتجها أو مع الخطيئة التي ارتكبها البطل. وبحسب ما يقول جيمس جويس (James Joyce) في مقطع شهير من رواية **صورة الفنان شاباً** (*A Portrait of The Artist as a Young Man*)، فإن المعاناة التراجيدية تبعث على الشفقة من خلال الإحساس بإنسانية مشتركة، بينما الخوف يبعثه "السبب المخفي". وكما يشير أدريان بول (Adrian Poole)، فإن هاتين العاطفتين المتناقضتين قد تفسران وتبرران واقع أن "التجارب التي تقدّمها المسرحيات التراجيدية هي بحيثُ إنَّها تتطلب تفسيراً وتقاومه في الوقت ذاته". والواقع، هو أن أُسُس العاطفة التراجيدية هي، كما يشير أيوب (Job) (في رواية **الكتاب المقدس**) في مقالته الكُفرية، أكثر عدالة من الله. وفي أية حال، فإن التراجيديا، بما هي استجابة أدبية، ليست تمثيلاً للمعاناة بقدر ما هي صرخة احتجاج ضدّ خفاء سببها الذي لا يُسبر غوره. وبهذا المعنى، يمكن أن نفسر صرخة احتجاج أيوب بتطاولها ولهفتها التي لا تهدأ ليس فقط على أنها إدانة لإثم ارتكبه الله بحقّه، بل أيضاً على أنها من المكونات الأساسية للطبيعة الإنسانية.

إن التراجيديا نفسها، بوصفها شكلاً فنياً جمالياً، هي إطار من الاحتواء والإغلاق الرمزي للألم والمعاناة التي تبعثها القضايا التي تثيرها، ومن هنا كان احتمال حصول الخاتمة التطهيرية/ التفريغية للتوترات الأخلاقية والعواطف، مهما كانت هذه الخاتمة غير مستقرة. وقد خضعت نظرية أرسطو للعديد من المراجعات والتنقيحات، وكانت ذروة هذه التنقيحات في نظرية هيغل (Hegel) عن التراجيديا. وبينما تقدّم لنا فكرة هيغل عن التراجيديا، بكونها تصادماً بين قوى متساوية في التبرير، بين الخير والخير (كما كان إيسكيلوس قد قال) استبصاراً في طبيعة التراجيديا بما هي أزمة قيم عميقة، فإن النفي الأخلاقي أو الجمالي لهذا التصادم في إطار العدالة الأبدية، هو بدوره، يضفي على هذه الأزمة خاتمة جمالية نهائية. وقد أشار موري كريغر (Murray Krieger) إلى أن نظرية هيغل الكلاسيكية في الأساس لا تستطيع أن تمثل عصرنا، المتَّسم بـ "الحداثة ذات الوعي الذاتي... المتَّصفة بالتشظي والتجزئة وليس بالتوالف والتوحّد المستمر الذي حاول هيغل بشجاعة، وإن عبثاً، أن يفرضه على التراجيديا على أنه الخلاص لها". وكان قيام انتقادات مشابهة للناحية الجمالية، وبشكل رئيسي في فلسفات كيركيغارد (Kierkegaard) ونيتشه،

مفسِّراً لنشوء تقليد نقدي فاعل حتّى الوقت الحاضر، حيث يُنظر إلى التراجيديا الأرسطية من وجهة نقاب وهم جمالي فني فيها هي تتكشف عن ظاهرة المعاناة الإنسانية التي تتجاوز الفهم. إن مثل هذه النظرة قد يكون الباعثَ لها الإحساسُ بمأساوية الحياة أكثر من القراءة الدقيقة للتراجيديات. وكما يُظهر والتر كاوفمان (Walter Kaufmann)، على سبيل المثال، فإن محاولات بريخت لتبديد الوهم الجمالي الفني عن طريق استخدام "الأثر التغريبي" (Alienation Effect) تتغاضى عن السبل البلاغية العديدة - وأوضحها استخدام الأقنعة، أو استخدام تقنية المسرحية ضمن المسرحية كما في هاملت مثلاً - في التأمل في مشكلات تمثيل الواقع في المسرحية.

إن نقد ستيفن بوث (Stephen Booth) للمصطلح يشير إلى صفاته الغامضة غير الشفافة: إنها "الكلمة التي يستخدمها العقل للإشارة إلى (وبهذا يكون أيضاً ينكر جزئياً) عجزه عن مواجهة ظهور ملموس، محدد، وهو لذلك لا يمكن إنكاره، لمحدودية الفهم الإنساني". وحتّى لو كانت مثل هذه المَلَكات ذاتية التأمل تعمل في تعقيدات التراجيديا بما هي نوع أدبي - قد تكون مسرحية "هاملت" لشيكسبير المثال الأفضل، ولكن مسرحية "أغاممنون" لإيسكيلوس قد تظهر ذلك أيضاً - فقد كان كيركيغارد هو الذي أخضع المصطلح لإعادة تقويم أساسية. فقد رفع كيركيغارد، في ردّه على نفي حقّ الفرد في نظام كوني (إبراهيم في تضحيته بابنه إسحق) من حيثُ إنّه يشكّل موقفاً لا يمكن فهمه أو التعبير عنه، رفع معاناة الفرد إلى ما يجاوز كليات هيغل. فبالنسبة لكيركيغارد، إن البطل التراجيدي الكلاسيكي الذي يضحي بنفسه طواعيةً في سبيل قضية أخلاقية يظهر بطلان المعاناة الحقيقية؛ فهو يقدم "طبعةً عن نفسه، مرتبة، نظيفة، وخالية من الأخطاء ما أمكن، يمكن للجميع قراءتها"، ثمّ يمضي في خطوة راقصة في المقارنة مع "فارس الإيمان" الذي يقول به كيركيغارد. إن انتقاد كيركيغارد للمزية المقروءة يهبط بنا إلى المزية غير المقروءة، المختلفة جذرياً، للمعاناة الفردية ذاتها.

وعلى الرغم من أن أيوب لطالما كان مضرب المثل في الصبر والتقوى عند البلاء، فإنّه يُظهر، على عدة أصعدة، التناقض الظاهر بين معاناة الفرد من جهة وبين الطبيعة الملتبسة لاحتوائيتها الجمالية/ الفنية أو الدينية. إلا أننا حين نتخيل أيوباً خارج هذه السياقات كليةً نكون كمن يردد صدى نصيحة زوجته له: "أُشتم الله، ومت"، أو نصل إلى تصوُّر حداثوي لمصطلح التراجيديا. هنا، وانطلاقاً من الشعور بالأسى لفقدان أي شكل من أشكال الاحتواء، ثقافياً كان أو جمالياً أو روحياً، يضع ت. س. إليوت (T. S. Eliot)، على سبيل المثال، راويته المجهول الهوية في أرض يباب، يصرخ محتجاً: "لا أستطيع أن أصل/ شيئاً بشيء. وكان أحد معاصري إليوت البارزين، روبنسون جيفيرز (Robinson Jeffers)، الذي أعاد كتابة التراجيديا اليوريبيدية، يحدِّد لشخصياته دوراً تراجيدياً بالضبط لعدم توفر أي مرجعيّة قضائية لها سلطة الحكم، سواءً كانت أخلاقية أو شعرية، أو أن هكذا سلطة، في هذا المجال، لن يكون لها أهمية تُذكر في مواجهة التصوّر الداروينى عن الكون حيث تتلاشى الحياة الإنسانية وتختفي في الوجود الكلي العشوائي غير القابل للتمييز.

ولئن كانت هذه بعض الأمثلة ليس إلا، فإن بالإمكان الإتيان لكثير غيرها، وقد حصل ذلك فعلاً، للبرهنة على وجود أشكال أدبية للتراجيديا في زماننا هذا: دوستويفسكي (Dostoevsky)، تشيخوف (Chekhov)، إيبسن (Ibsen)، سارتر (Sartre)، سيلون

(Silone)، كونراد (Conrad)، وليست هذه إلا بعض الأمثلة. وقد يرغب المرء في أن يصرّ على القول بأنَّ الطبيعة الساخرة أو الأنانية (المتمحورة حول الذات) للمعاناة في الأدب الحديث قد لا تكون مستحقة للقيم الأخلاقية والجمالية المرتبطة بالتراجيديا، وعلى القول بأنّه قد يكون من الأنسب استعمال مصطلحات أخرى للإشارة إلى هذه التجارب بعينها، مصطلحات مثل تراجيكوميديا (مثل مسرحية بيكيت (Beckett) **بانتظار غودو** (*Waiting for Godot*) أو فكرة مسرح السُخف/ اللامعقول. والحقّ أنه إذا كانت مجهولية الألم الذي تعانيه الشخوص الحديثة، بأي معنى من المعاني، تؤشر إلى وحدة أو وحشة أساسية يعانيها الإنسان، فإن الأشكال الدرامية للتراجيديا حاولت تحرير/ استرجاع/ تخليص مجهولية الفرد من خلال النوع الدرامي الذي، بتشكّله من تجربة مشتركة مع جمهور ما، إما قد يرمز إلى وجود مراقبين سماويين، أو قد يكون تعويضاً لغياب هكذا مراقبين. أما التراجيديا الحديثة، فعلى النقيض من ذلك، وخاصة إذا كان يجري تقديمها بالشكل المنفرد للرواية أو القصيدة الوجدانية، أو إذا كانت بنيتها تقوض الحبكة، فإنها (التراجيديا الحديثة) تعتبر أن أشكال التواصل الاجتماعية هذه، ناهيك عن أشكال التواصل الروحية، لم تعدّ ممكنة. إن استقلالية هذه الأنواع الأدبية تعني ضمناً، على نحو متزايد، غياب السياقات الاجتماعية أو الأخلاقية أو الكونية للمعاناة. وبهذا لا يكون من السهل تحديد قيمة معاناة الفرد من ضمن المقاييس التراجيدية. وبالنسبة لجورج لوكاتش، فإن هذه الاستقلالية وهذه المجهولية بحدّ ذاتها يشكلان العنصر التراجيدي: "إن الوحشة/ الغربة هي جوهر التراجيديا بذاته "ولذلك، فإن لغة" الإنسان الذي يعيش، وحشة/ غربة مطلقة هي لغة وجدانية، أحادية". وبهذا يكون الشكل الدرامي، الحواري للدراما يناقض جوهر التراجيديا، والحقّ أن أفكار أرسطو عن خطورة وأهمية الحدث التراجيدي وعن عِظَم السقوط المدَّوي للبطل، ليست هي وحدها التي تعطي قيمة للألم والمعاناة التراجيدية، بل إن ترابط الحبكة ذاتها يفعل ذلك بأكثر منها. إن فكرة "المعاناة" ذاتها، توحي بالوقتية والسردية، ومن هنا جاءت إمكانية الردّ. إن النماذج الحديثة للتراجيديا، مثل أقاصيص كافكا (Kafka) أو قصائد بول سيلان (Paul Celan) أو مسرح صامويل بيكيت، في انقطاعاتها الشكلية والموضوعية وبتقويضها للنوع، تعالج القضية الأساسية لقابلية المشاركة في الألم.

إن ملاحظات أرسطو التي تحقِّر من شأن الحبكة "المفككة"، التي يعرِّفها بأنها أفعال "يتلو أحدها الآخر بدون تتابع منطقي أو محتمل"، تعطي صورة مسبقة عن النصوص الحديثة. وهو، في تبيانه لأهمية الفعل بما هو المبدأ الناظم في التراجيديا، يشير إلى "حالة موازية في مضمار الرسم، حيث نجد أن أجمل الألوان حين توضع إلى بعضها البعض بدون نظام لن تبعث في المرء المتعة ذاتها التي تبعثها رسمةٌ بسيطة باللونين الأسود والأبيض". إن هذه المتعة التي تفشل حسب ما يُفترض في إثارتها فينا تلك الألوانُ غير المنسَّقة قد تكون ناجمة عن محاولتها لإعطاء قيمة للاضطراب في الطبيعة المفككة، غير المنطقية، العَرَضية للحياة. وكما يحاجج رايموند وليامز، فإن التراجيديا بالمعنى الكلاسيكي، لن تكون ممكنة إلا "عندما تتوفر معانٍ متصلة ببعضها البعض بالكامل". وبإمكان المرء أن يرى هنا أن تراجيديات يوريبيديس كانت تحمل ضمناً هذا الانتقاد للمعاني المتصلة.

وبالطبع، إن تقديم صورة تمثيلية عن الاضطراب تواجه التناقض الكامن في تمثيل الذي لا يمكن تمثيله. نجد أحد أعقد الردود

على هذا التناقض في فكرة ثيودور أدورنو (Theodor Adorno) عن الاستقلالية الفنية الجمالية بكونها، على نحو متزامن، مُبْعَدَة من المعاناة ولا تتعاطف معها بينما هي في الوقت ذاته، بما هي صورة عن استقلالية المعاناة، تدين لها بثقلها وجديتها وخطورتها. إن أهمية مثل هذا التقويم للعمل الجمالي المستقل بقدرته على حمل المحتوى التراجيدي قد تشير إلى سُبُل تتجاوز ما أسماه رايموند وليامز الأيديولوجيا المتضمَّنة في التراث التراجيدي. إن أهمية تعريف جديد للتراجيديا، طبقاً لوليامز، تكمن في إدماج المعاناة في إحساس مستمر بالحياة. ومن شأن الفشل في إقامة مثل هذه الاتّصالات أن يشكل "اعترافاً بإفلاس غريب وموصوف، لا يمكن لأي بلاغة تراجيدية أن تخفيه في نهاية الأمر".

قراءات:

Booth, Steven 1983: *King Lear, Macbeth, Indefinition and Tragedy.*

Brereton, Geoffrey 1968: *Principles of Tragedy.*

Cavell, Stanley 1987: *Disowning Knowledge in Six plays of Shakespeare.*

Draper, R. P. 1980: *Tragedy: Developments in Criticism.*

Kaufmann, Walter 1968: *Tragedy and Philosophy.*

Krieger, Murray 1973: *The Tragic Vision.*

Nietzsche, Friedrich 1967: *The Birth of Tragedy.*

Nussbaum, Martha C. 1968: *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Phlilosophy.*

Poole, Adrian 1987: *Tragedy: Shakespeare and the Greek Example.*

Sewall, Richard B. 1980: *The Vision of Tragedy.*

Williams, Raymond 1966: *Modern Tragedy.*

الفلسفة الترانسندنتالية/ فلسفة التسامي (Transcendental Philosophy)

تتميّز الفلسفة الترانسندنتالية بمحاولتها تأسيس إمكانية اليقين في تصوّر للكائن البشري كعارف أو فاعل منفصل، وبالالتزام ذي الصلة، وأولية المعرفة العلمية على أنماط المعرفة والعلاقة بالعالم، الآخر. وبحسب هذا الاعتبار تكون الفلسفة الترانسندنتالية عبارة عن مشروع تأسيسي متعهد بتوصيف دقيق لمفهوم الذات الإنسانية وصيانتها، الذات التي انتقدتها ما بعد الحداثية. والمعروف على نطاق واسع أن الفلسفة الترانسندنتالية استهلّها الفيلسوف كَنْت وبه كان تأثرها العظيم. وهو كان المفكر الأوّل الذي دافع عن تمييز صارم بين "ترانسندنت" (Transcendental) وترانسندنتالي حيث يدلّ المصطلح الأوّل على ما يقع وراء مدى الفكر والتجربة الإنسانيين، والثاني يدلّ على خصائص الذاتية الإنسانية الأساسية التي تقوم بوظيفة "شروط إمكانية" حصول تجربة متّسقة عموماً، ومعرفة علمية على وجه الخصوص. ففي الفكر المسيحي في القرون الوسطى كان تصوّر الله أنه المتجاوز، لكن تحوّل كَنْت إلى القول بالشروط الترانسندنتالية اللازمة لإمكانية حصول تجربة إنسانية متّسقة ومعرفة يقينية، جلب معه رفضاً لفكرة كان أمثال الأكويني (Aquinas)

وديكارت (Descartes) قد قدماها والمفيدة أنه يمكن البرهان على وجود الله معرفياً، بالإضافة إلى كونه مادة إيمانية. فما كان يتصور من قبل، بأنّه ترانسندنت (متجاوز) لا يمكن معرفته وأقصى ما يمكن حصوله هو التفكير به، وإن مطامح الوصول إلى معرفة يقينية محصورة في الرياضيات وفي الطبيعة كما تختّمر حسياً. وفي كتابه **نقد العقل** (*The Critique of Reason*) (7/1781) حسب كَنْت أنه عرض سمات التجربة الإنسانية اللازمنية، اللاتاريخية، والعابرة للثقافات، واللامادية بصورة جوهرية، والتي تجعل المعرفة اليقينية ممكنة، وممكنة بشكل مطلق. واعتقد أن قدرة الذات الإنسانية على تأسيس معرفة علمية والتفكير المتسامي لحدود مثل هذه المعرفة مكّنها من تأسيس التزامات أخلاقية وأحكام جمالية هي ضرورية، على الرغم من عدم كونها موضوعية صافية استناداً لطبيعة التفكير، لذا، هي ليست عشوائية ولا ذات نسبية تاريخية.

وكان العمل اللاحق في الفلسفة الترانسندنتالية، وبشكل ثابت تقريباً، يعترف بدينه لكَنْت، إلى الحدّ الذي يصعب عنده فصل روح عمل كَنْت عن أي محاولة فلسفية تقع تحت عنوان **الفلسفة الترانسدنتالية**. فالفلسفة الترانسندنتالية، بعد كَنْت، نعني: رفض الريبية المتعلّقة بوجود العالم الخارجي والعقول الأخرى، وتبرير برهاني لوجود معرفة علمية موضوعية.

وفي القرن العشرين، لا يوجد مفكر عمل في سبيل تلك الأهداف أكثر من الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل (Edmund Husserl). فقد سعى، بتأكيده على الاختزالات الظواهرية والترانسندنتالية والصور البصرية السابقة والواضحة جداً (Eidetic) كخطوات منهجية ضرورية لكشف الميدان الترانسندنتالي، إلى حماية المشروع العلمي الغربي عبر إشادته على أساس العارف الإنساني المتصوّر بأنّه الأنا (ego) الترانسندنتالية. وبصنعه هذا التحوّل إلى الأنا الترانسدنتالية وضع هوسرل الأفعال القصدية ببنيتها الذاتية (noema) في صميم منهج كلّ بحث علمي.

خصص العمل الحديث في الفلسفة الترانسندنتالية، وبشكل رئيسي، للبحث في طبيعة الحجج الترانسندنتالية وإمكانية وجودها. الحجج الترانسندنتالية هي الحجج التي تسعى لوضع الشروط الضرورية ليكون شيء هو القضية وإمكانية القول قولاً صادقاً إن شيئاً هو القضية. وقد أدّى التأكيد على مخططات التصورات في هذا العمل الخاص بالحجج الترانسندنتالية، ببعض المفكرين المعاصرين إلى الدخول في نقاش يتعلق بإمكانية وجود أطر تصوراتية بديلة. وقد أفادت الحجة التي كانت لصالح فكرة وجود أطر تصوراتية بديلة، بأنّه، مهما كانت التصورات أساسية لقدرتنا على معرفة أنفسنا والعالم، فلا بدّ من أن يكون هناك أطر تصوراتية أخرى بديلة تجعل التجربة متسقة. غير أن كَنْت اعتقد بأنّ الذات تعمل، وبصورة ثابتة، بواسطة صور للمكان والزمان ثابتة ومجموعة مؤلّفة من 12 تصوّر أو "مقولات" لإنشاء المعرفة. فعلى سبيل المثال، هو اعتقد أن هندسة أقليدس تقدّم يقيناً صارماً، لأنها تصف صورة خبرتنا الضرورية بالمكان أو "الحس الخارجي"، كما اعتقد أن الحساب يقيني، لأنه يصف صورة وعينا الزمني الداخلي، أو "الحس الداخلي". فالحجة لصالح أطر تصوراتية بديلة ترفض ذلك الالتزام بمجموعة جامدة وثابتة من صور التجربة، وتترك الباب مفتوحاً بالقول بإمكانية أن تتعرض المخططات التصوراتية التي نوظفها للتغيير. وبخاصة نقول، لقد أدت التطوّرات في الرياضيات (مثل الهندسات غير هندسة أقليدس) والفيزياء (مثل الاكتشافات

المختلفة في النظر إلى المكان والزمان)، إلى تغيير جذري في "الثورة الكوبرنيكية" التي أطلقها كَنْت، وصار هناك قبول بهندسة أقليدس على أنها تحريفات مثالية للخبرة الإنسانية الواقعية (والممكنة). هذا التفكير الانعكاسي المنصب على صور الخبرة الإنسانية التي تسهم برؤيتنا ما هو حقيقي أدى بعدد من المفكرين المعاصرين إلى إدخال خصوصية المنظور الثقافي، وكذلك تأثير اللغة والجسم، في عداد "شروط الإمكانية" التي تقع في أساس الخبرة المتسقة ومزاعم المعرفة. وفي حين نجد أن مفكرين مثل توماس كون (Thomas Kuhn) ظلوا منفتحين لإمكانية وجود طرق من الخبرة في العالم لا يمكن قياسها إحداها مع الأخرى، فإن مفكرين، مثل دونالد دايفدسون (Donald Davidson) وريتشارد رورتي (Richard Rorty)، سعياً إلى البرهان على أن فكرة أطر تصوراتية بديلة هي فكرة متناقضة جوهرياً، وهي عموماً كذلك، استناداً إلى أن إمكانية مثل تلك المخططات البديلة يستلزم القول باستحالة استطاعة تلك المخططات تحديد محتوى خبرتنا.

قراءات:

Davidson, Donald 1974 (1984): "On the very idea of a conceptual scheme".

Genova, A. C. 1984: "Good transcendental arguments".

Kant, Immanuel 1781/7 (1929): *Critique of Pure Reason*.

Körner, Stephan 1967: "The impossibility of Transcendental Deductions".

Mohanty, J. N. 1985: *The Possibility of Transcendental Philosophy*.

Rorty, Richard 1972 (1982): "The world well lost".

Strawson, P. F. 1959: *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*.

Stroud, Barry 1968: "Transcendental Arguments".

غاري ستاينر (Gary Steiner)

تحويل (تحويل مضاد) (Transference (Counter))

يشير التحويل في النظرية التحليلية النفسية إلى تفعيل الرغبات أو الأنماط الأولية اللا واعية، ضمن الوضعية التحليلية على وجه التحديد (Laplanche and Pontalis, 1967, p. 455). حيث تحوّل الأنماط الطفلية، والذكريات والرغبات على المحلل أو عليه، وتعاش عندها على شكل شعور جدّ راهن. تستلزم العملية عادةً مماحاة المحلل النفسي مع شخص هام من طفولة المريض. كما يستخدم مصطلح الطرح أحياناً بشكل أكثر عمومية للإشارة إلى كل جوانب علاقة المريض مع المحلل النفسي. أما التحويل المضاد فيستخدم لوصف استجابة المحلل اللاواعية للمحلّل، وخصوصاً الاستجابة لتحويله، أو تحويلها.

تبنى فرويد، في البدء، النظرة القائلة بأنّ التحويل هو شكل من إزاحة شحنات المشاعر أو الانفعال على شخص المحلّل، ويتعين قليلها والتعامل معها كأي عارض آخر. وبهذا المنظور فالتحويلات هي كناية عن نسخ جديدة أو محاكاة للنزعات والهوامات التي تثار خلال التحليل (Freud, 1905, p. 116). المادة التي تظهر في التحويل هي تكرارية، وتنزع إلى صدّ انبثاق تداعيات

جديدة، ويمكن اعتبارها على هذا الصعيد كشكل من أشكال المقاومة. ولقد أمر فرويد في الواقع أن النتيجة غير الحاسمة لتحليل المريضة المعروفة باسم «دورا» يرجع مباشرة إلى فشله في تحليل التحويل. استمر فرويد في مقالات لاحقة بالإشارة إلى التحويل كعقبة في وجه التحليل، إلا أنه توصل إلى الاعتراف بأنّ تجليات التحويل هي الشيء الوحيد الذي يجعل بالإمكان تفعيل الانفعالات المكبوتة أو المنسية (Freud, 1912).

وصف **لاكان** في البداية (1951) التحويل من منطلق التماثل الجدلي شبه الهيغلي، إلا أنه ربطه لاحقاً (1977) بهوام «الذات التي يفترض أنها تعرف» والذي يصادف في كلّ من الوضعية التحليلية والتربوية.

دايفد ماسي (David Macey)

قراءات:

Freud, Sigmund 1905b: "Fragment of and Analysis of a Case of Hysteria".

----- 1912: "The Dynamics of the Transference".

Lacan, Jacques 1951: "Intervention on Transference".

----- 1977: *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis.*

Laplanche, J. and Pontalis, J. B. 1967: *The Language of Psychoanalysis.*

التحويل القواعدي (Transformation)

التحويل القواعدي عبارة عن قاعدة قواعدية تغير جملة إلى أخرى: مثلاً، التغيير يغير الجملة "روبي يستطيع أن يشغّل الثاقب الكهربائي؟".

في علم القواعد التوليدية تعمل التحويلات القواعدية على بُنى قواعدية مجردة. لذا، فإن التحويلات تغيّر البنية (عبارة اسمية - فعل ناقص - عبارة فعلية إلى (فعل ناقص - عبارة اسمية - عبارة فعلية).

وكانت التحويلات القواعدية ابتداعاً مهماً في القواعد التوليدية المبكرة، حتّى صار الإطار النظري، ككل، يُدعى أحياناً "القواعد التحويلية". غير أن الذي حصل في الأعمال الأخيرة هو أن التحويلات ضعفت قيمتها المركزية. انظر: Chomsky, Noam, *Generative Grammar*; Harris, Zellig.

قراءات:

Radford, A. 1988: *Transformational Grammar.*

Salkie, R. 1990: *The Chomsky Update: Linguistics and Politics.*

رفائيل سالكي (Raphael Salkie)

أبحاث الترجمة (Translation Studies)

استخدم هذا التعبير منذ أوائل سبعينيّات القرن العشرين لوصف دراسة عمليات الترجمة التي تتعدى الترجمة اللغوية الصرفة. وقد دافع بعض الباحثين عن الفكرة المفيدة أن أبحاث الترجمة تؤلف، الآن، فرعاً علمياً قائماً بنفسه، وأن وفرة الكتب، والمجلات، والمؤتمرات، والجمعيات الدولية، وبرامج منح الدرجات، والرؤساء في المؤسسات، تؤكد على صحة تلك النظرة فعلاقة أبحاث الترجمة وثيقة بالدراسات الثقافية - البينية، لأن هدف الدراسة هو الفحص المنظم لعمليات انتقال النصوص عبر الحدود الثقافية، وما يتبع ذلك من نتائج ذات أثر على علوم المصدر الثقافية وعلوم الهدف الثقافية.

كان نشوء العمل الجاري في أبحاث الترجمة، وبمقدار كبير، كردّ فعل ضدّ (i) تهميش الترجمة في الدراسات الأدبية، (ii) المقاربة اللاسياقية للكثير من درس الترجمة داخل اللسانيات. كما ساعد تطور الترجمة على الاعتراف المتناهي بأهمية الترجمة كعامل من عوامل التغيير الثقافي، والدور الذي لعبته الترجمات في صياغة المعايير وفي تطور الأنواع الأدبية.

يمكن إرجاع التحرّك نحو أبحاث الترجمة باعتبارها متميزةً عن البيانات البراغماتية الطويلة التاريخ المتعلّقة بطبيعة الترجمة وصعوباتها منذ الرومان إلى ما بعدهم، إلى التطوّرات التي حصلت في تقنيات ترجمة الكومبيوتر في الفترة التي تلت مباشرة حرب 1939-1945، وإلى عمل يوجين نيدا (Eugene Nida)، الذي حاول أن يدخل تحليلاً علمياً في ترجمة **الكتاب المقدس**. وكانت المسائل الرئيسيّة التي نشأت من صور الترجمة تلك هي تعاريف لعدم إمكانية الترجمة، والإشكالية المتعلّقة بطبيعة التعادل بين اللغات. وقد حاول كاتفورد (J. Catford) (1965) أن يميز بين عدم إمكانية الترجمة اللغوية والثقافية، محاولاً البرهان على ظاهرة عدم إمكانية الترجمة اللغوية تعود إلى فروقات في المعجم والإعراب بين لغة المصدر ولغة الهدف، بينما تعود ظاهرة عدم إمكانية الترجمة الثقافية إلى فقدان الثقافة المتلقّية لصورة الموقف ذي الصلة الموجود في ثقافة المصدر. وقد ميّز نيدا (1964 و1960) بين نمطين من التعادل هما، النمط الصوري والنمط الديناميكي. وقد رأى أن التعادل الصوري يركز على صورة النصّ ومحتواه، مقابل التعادل الديناميكي الذي يركز على الأثر المتعادل عند المتلقين في ثقافتي المصدر والهدف. وقد قدمت هذه التمييزات نظرة بديلة للتمييز التقليدي الذي صنعه مترجمون تبعوا شيشرون (Ciceron) وسانت جيروم (St. Jerome) بين ترجمة الكلمة للكلمة وترجمة المعنى للمعنى، وصارت تلك النظرة منفتحة لمجموعة من التأويلات.

وفي أوائل سبعينيّات القرن الماضي اتّسع النقاش حول طبيعة التعادل، لكن خلفته مقاربة جديدة، امتدت بفكرة التأثير المتعادل، وأبعدت التأكيد على ثقافة المصدر وجعلته على الثقافة المتلقاة.

كانت تلك المقاربة بمثابة نظرية متعددة النظام، وقد أعلن عنها إيفان زوهار (Evan-Zohar) (1978 و1976) وتوري (Toury) (1980 و1978) وتبنّتها مجموعة من الباحثين الذين كانوا يعملون في الأراضي المنخفضة (هولندا) وبلجيكا [نذكر هولمز (Holmes)، ولامبرت (Lambert)، ولوفيفر (Lefevre)، وفان دِنْ بروك (Van den Brock) وفان لوفن (Van Leuven). وقد ربطت النظرية المتعددة النظام الترجمات مباشرةً بالتاريخ الثقافي عبر التركيز على تلقي النصّ في النظام الثقافي للهدف. كما أنها قدمت نموذجاً لوصف ولقياس وقع النصوص المترجمة على ثقافة الهدف منشئةً ما صار فرعاً رئيسياً في أبحاث الترجمة، ألا وهو تاريخ الترجمة النظري والعملي.

وعلى الرغم من أن النظرية المتعددة النظام مستمدة من النموذج البنيوي، إلا أنها تشابه تطوّرات حدثت في نظرية التلقي وفي المذهب التفكيكي. فقد شهدت أبحاث الترجمة، ومنذ ثمانينيّات القرن الماضي ولاحقاً، تحرّكاً نحو توحيد أكبر للاتجاهات في النظرية الأدبية، وفي الدراسات الثقافية، وفي اللسانيات.

فقد أكدت جماعة التلاعب [هيرمانز (Hermans)، وباسنّت (Bassnett)، ولامبرت (Lambert)، ولوفيفر (Lefevre)]

على المتضمنات الأيديولوجية للترجمة، معتبرة الدور الذي تلعبه السياسة الثقافية في سبب الترجمة وكيفيتها وليس النصوص التي تترجم في نظام أدبي ما، فقط. فمقاربة معامل الترجمة في الولايات المتحدة التي نشأت وتطورت في ولاية إيووا (Iowa) اقتربت من البحث التاريخي في ممارسة الترجمة المستمر في مؤسسات مثل صني (Suny)، وبرنغهامتون (Bringhamton)، وأمهرست (Amherst)، وماساتشوستس (Massachussstts). وفي ألمانيا بدأت مدرسة غوتنغن (Göttingen) الفحص المنظم لتاريخ النصوص الأدبية المترجمة بين اللغتين الألمانية والإنجليزية، مركزةً تركيزاً خاصاً على الدور الذي لعبه المحررون وجامعو المقتطفات الأدبية. أما خارج أوروبا، فقد ربطت أبحاث الترجمة ربطاً متزايداً بتطوّرات النظرية ما بعد الاستعمارية، حيث وضع الأسلوب المسيطر القديم لنصّ المصدر أو "الأصلي" موضع الشكّ. والمدرسة "الوحشية" البرازيلية لأبحاث الترجمة التي يقودها الأخوة دو كامبوس (De Campos)) توضح تلك المقاربة الجديدة التي تدرس مسألة إعادة الحيازة على ما هو أصلي بواسطة ثقافة جديدة محررة تستخدم تشابيه تحويل الوحشية والشرورية.

[Derrida, 1985 (in Graham, Benjamin, 1989, Gutt, 1990, 1985) *Translations and Discourse analysis* (Blum-Kulka, 1981, Snell-Hornby, 1988, Hatim and Mason, 1990, Baker, 1992].

يشمل مجال التطوّرات في ميدان أبحاث الترجمة الواسع، الآن: عدداً متزايداً من الدراسات الفلسفية المفككة لتصوّر الأصلي ومسائل المعنى، والتأويل، والعلاقة والترجمة بوصفها عملية نقل ما بين الثقافات، هي نشاط ذو شحن عالٍ يضع موضع الشكّ الافتراضات المتعلّقة بالكليات، وبالفردية الثقافية، وهرميات التطور الأدبي (Kittel, 1990, Frank, 1991, Venuti, 1992).

وكلما ازدادت أهمية الموضوع يزداد عدد الكتب الدراسية الخاصة بكيفية تعليم الترجمة، ويزداد البحث في الترجمة، والتأويل، وفي الترجمة وثنائية اللغة، وفي الترجمة وعلم النفس، وكل ذلك يقرّب أبحاث الترجمة من براغماتية التعليم وممارسة الترجمة.

وقد حصل تطور رئيسي في أبحاث الترجمة منذ أواسط الثمانينيّات (1980s) تمثّل في الكتابة عن مسائل الجنس والترجمة. وللمدرسة الكندية أهمية خاصة [وفيها بريست (Brisset)، وبروسارد (Brossard)، وغودارد (Godard)، ودو لوبنيير - هاروود (de Lotbinière-Harwood)، وسايمون (Simon)]. وقد وظّفت المدرسة النظرية النسوية للبحث في بينية الترجمة، رافضة الاستقطابية الثنائية بين نصّ المصدر ونصّ الهدف رفضاً مشابهاً لرفض النموذج الثنائي المتعارض في التمييز الجنسي.

إن أبحاث الترجمة بوصفها ميدان دراسة تتميّز عن البرامج التدريبية العملية للمترجمين. فيمكن النظر إليها كنوع من التاريخ الأدبي والثقافي، يدرس عوامل نقل النصوص، ويقارن تلقّي النصوص في ثقافتي المصدر والهدف. ومنذ أواسط سبعينيّات القرن الماضي حصلت نقلة حققت ابتعاداً عن الصورية إلى التأكيد على الأيديولوجيا والدور الذي يلعبه المترجمون في تشكيل العلوم الأدبية، علماً علماً.

قراءات:

Bassnett, Susan 1991: *Translation Studies*.

Bassnett, Susan, and Lefevre, André 1990: *Translation, History and Culture.*

Benjamin, Andrew 1989: *Translation and the Nature of Philosophy.*

Biguenet, John, and Schulte, Rainer, eds 1989: *The Craft of Translation.*

Catford, J. C. 1965: *A Linguistic Theory of Translation.*

Delisle, Jean 1988: *Translation: An Interpretive Approach.*

Evan-Zohar, Itamar 1978: *Papers in Historical Poetics.*

Gentzler, Edwin 1993: *Contemporary Translation Theories.*

Graham, J. F. 1985: *Difference and Translation.*

Hatim, Basil, and Mason, Ian 1990: *Discourse and Translation.*

Hermans, Theo, ed. 1985: *The Manipulation of Literature.*

Holmes, James, ed. 1970: *The Nature of Translation: Essays on the Theory and Practice of Literary Translation.*

----1988: *Translated Papers on Literary Translation and Translation Studies.*

eds House, J. and Blum-Kulka, S., 1986: *Interlingual and Intercultural Communication: Discourse and Cognition in Translation and Second Language Acquisition Studies.*

Kittel, Harold, and Frank, Armin Paul 1991: *Interculturality and the Historical Study of Literary Translation.*

Lefevre, André 1992: *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame.*

Nida, Eugene 1964: *Towards a Science of Translating.*

Nida, Eugene, and Taber, E. 1969: *The Theory and Practice of Translating.*

Snell-Hornby, Mary 1988: *Translation Studies: An Integrated Approach.*

Toury, Gideon 1980: *In Search of a Theory of Translation.*

Van Leuven-Zwart, Kitty, and Naaijkens, Tom, eds 1991: *Translation Studies: The State of the Art.*

Venuti, Lawrence 1992: *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology.*

تريلينغ، ليونيل (Trilling, Lionel) (1975–1905)

هو ناقد أدبي وكاتب مقالة أميركي. كان تريلينغ أستاذاً من كولومبيا على صلة بجماعة

بارتيزان ريفيو (Partisan Review) التابعة لحركة "المثقفين النيويوركيين"، وكان في هذا الإطار يعبر عن مشاعر القلق التي تنتاب المفكرين من التيار الليبرالي العقلاني الذين كانوا يشعرون بالخطر من التهديد الآتي من التيارات اللاعقلانية الحديثة، وكان بذلك ينشد حلولاً وُسطى معقولة بين مفهومي الذات والمجتمع. وكما فعل ليفيز (Leavis) من قبل، انخرط تريلينغ في النقد الأخلاقي وكان يضع النقد الأدبي في موقع المركز في الثقافة الليبرالية/ التحررية. وقد عبر تريلينغ في دراساته النقدية عن أرنولد (Arnold) وفورستر (Forster) عن إعجابه بمواقف هذين المفكرين المرنة المتسامحة. وكانت مقالاته، وخاصةً منها المنشورة في **الخيال الليبرالي** (*The Liberal Imagination*) (1950)، تتفحص العلاقات بين الأدب والأخلاق والسياسة؛ بينما نظرت بعض مقالاته الأخرى المضامين الثقافية في أعمال فرويد.

قراءات:

Boyers, Robert 1977: *Lionel Trilling: Negative Capability and The Widsom of Avoidance.*

Chace, William M. 1980: *Lionel Trilling: Criticism and Politics.*

المجاز (Trope)

هو مصطلح في فنون البلاغة ويُعرَّف بأنّه استخدام للكلمات في معانٍ غير التي تُستخدم لها في المعتاد. ومع أن هذا التعريف راسخ في تقليد البلاغة في العالم الغربي المتحدِّر من كويتتيليان (Quitillian) وشيشرون (Cicero)، فقد شاعت اليوم الملاحظة بأنَّ هكذا تعريف يفترض، بدون نظرة نقدية، أن هناك استعمالاً معتاداً للكلمات يتميز عن الاستعمال المجازي أو التصويري. وهناك مشكلة تاريخية لا يمكن تفاديها في عملية تفهم المجاز، وتكمن هذه المشكلة في ما حصل تاريخياً، وخلال عصر النهضة الأوروبية على وجه الخصوص، حين تطور فن البلاغة، بما هو حقل من الدراسة العملية بالنسبة للسياسيين والمحامين والشعراء، تطوّراً سريعاً، على نحو مستقل وبدون رقابة من النظرة النقدية في طبيعة اللغة. وبحلول القرن السادس عشر، أتاح انتشار الكتب المطبوعة وتوفرها نشوء سوق مزدهرة للكتيبات التي كانت تُعنى بشؤون البلاغة التي كان من أشهرها، وعن استحقاق، كتاب **إيراسموس "كوبياً" (جزالة الأسلوب)** (*De Copia*) (1521). وكما يحصل مع سائر المعجمات ودوائر المعارف، فإن هذه الكتيبات، بتعريفها لفنون المجاز البلاغية وإعطاء الأمثلة عنها، كانت تنحو إلى تجميد هذه الفنون وتصليبها بما يوجد نظرة خاطئة توحي بأنَّ اللغة العادية هي شيء مغاير للغة المجازية. كما كانت، إضافةً لذلك، تنحو إلى استدامة نظرة كويتتيليان في تفضيل الاستعارة (Metaphor) على الكناية (Metonymy) وإلى تفضيل التخييل على الصور الأخرى كما شاع عموماً في عصر النهضة. ويلتفت دريدا (Derrida) (1982, pp. 255-256)، في دراسته المتألقة للعواقب الناجمة عن النظر غير الوافي في هذه الافتراضات، إلى نصّ يعود للقرن التاسع عشر بقلم بيار فونتانييه (Pierre Fontanier) بعنوان **صور الخطاب** (*Les Figures du discours*) (1821)، وهو الكاتب الذي كان يجسّد فكرة الوجود الكلي لـ "المفردات الاستعارية" في الفلسفة، وما ينتج عن ذلك من أن الكلمة والفكرة، الفكر والكلام يكونان بالضرورة منفصلين، فإذا صحّ ذلك، لا يمكن أن تكون هناك لغة غير استعارية.

في ما يلي تعريفات موجزة لبعض

أهم الصور المجازية التي تظهر في الفنون البلاغية الكلاسيكية (الإغريقية والرومانية) والنهضوية، مقتبسةً من علماء البلاغة في تلك العصور، ولكن، عندما يستخدم المنظرون المعاصرون من مثل بلوم (Bloom) ودريدا ودو مان (De Man) وميلر (Miller)، هذه المصطلحات، فإنّهم غالباً ما يقدمون لها تعريفات جديدة قائمة على أسس التأمل النقدي في تعريفاتها المعتادة.

القصة الرمزية (Allegory): "هي سرد متخيَّل يهدف إلى تقديم الحقيقة عن طريق تقديم صورة عنها".(Scaliger: *Sonnino*, p. 98)

المغايرة (Antiphrasis)/ التهكُّم: "بالنسبة للكلمات المفردة عندما نكون نعني ما يناقضها كلمةً كلمة" (Susenbrotus: *Sonnino*, p. 131).

اللحن (Catachresis)/ التعسُّف المجازي: "استعمال المصطلح الأقرب المتوفِّر في وصف شيء ما عندما لا يكون هناك مصطلح ملائم له... ولذلك فهو مختلف عن الاستعارة التي تبدِّل المصطلح المناسب إلى مصطلح آخر" (Susenbrotus: *Sonnino*, p. 16).

المبالغة (Hyperbole)/ الغُلُو: "هو تمطيط أنيق للحقيقة يمكن استخدامه إما للمبالغة أو للتخفيف... وقد نتلفظ بأكثر من الحقائق الواقعية" (Quintillian: *Sonnino*, p. 68).

السخرية (Irony): "وهي حيث نفهم شيئاً يكون معاكساً لما يُقال فعلاً". (Quintillian: *Sonnino*, p. 105).

الاستعارة (Metaphor): "وهي الصورة الأكثر شيوعاً والأجمل بمراحل بين الصور المجازية... حيث يجري نقل اسم أو فعل من الموضع المناسب له إلى موقع آخر حيث لا يكون هناك مصطلح حرفي أو حيث يكون المصطلح المنقول أفضل في التعبير من المصطلح الحرفي" (Qintillian: *sonnino*, pp. 181-2).

الكناية (Metonymy): "يستبدل اسم باسم آخر بطريقة نستبدل فيها سبب الشيء... بالشيء نفسه... ويجري ذلك بعدة طرق، استبدال الظَّرْف (الحاوي) بالمظروف (المحتوى)... استبدال المؤلِّف بكتابه... الإشارة (الشيء الدال) بالمدلول عليه" (Snsenbrotus: *Sonnino*, pp. 184-185).

التشخيص (Prosopopocia)/ التجسيد: "نسب مزية بشرية، كالتفكير أو النطق، لمخلوقات صامتة غير عاقلة أو أشياء أخرى غير عاقلة ونضفي عليها شخصية إنسانية... على سبيل التخييل". (Puttenham: *Sonnino*, p. 55).

المجاز المُرْسَل (Synecdoche): "عندما نفهم شيئاً في موضع شيء آخر... الكُلّ مكان الجزء،... النوع مكان الجنس" (Erasmus: *Sonnino*, p. 172).

إن بعض هذه التعريفات تبدو وكأنها على وشكّ أن تقوِّض الافتراضات اللغوية التي تستند إليها.

قراءات:

Bloom, Harold 1973: *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry.*

De Man, Paul 1971a: *Blindless and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporaray Criticism.*

Derrida, Jacques 1982a: "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy".

Miller, J. Hillis 1991: *Hawthorne and History: Defacing It.*

Sonnino, Lee A. 1968: *A Handbook to Sixteenth- Century Rhetoric.*

توجندهات، إرنست (Tugendhat, Ernst (1930-)

فيلسوف ألماني، أستاذ في جامعة فريي (Freie University) في برلين. في كتابه الذي كان بمثابة الحدث والذي عنوانه **مفهوم الصدق عند هوسّرل وهايدغر** (*The Concept of Truth in Husserl and Heiddger*) (1970)، أجرى توجندهات مقابلة بين الصدق المشاد على القصدية عند هوسرل مع معاني الصدق التي طوَّرها هايدغر قبل "انعطافته" وبعدها، وبرهن على صفة الصدق عند هايدغر الحاسمة، بشكل أساسي (والعدمية) والمذكورة في كتابه **الكينونة والزمان** (*Being and Time*). وفي كتاب رئيسي آخر له، أنشأ توجندهات نظرية في العقلانية رفضت فلسفات اللغة ذات "المركزية على الأشياء" لصالح تحليل للمعنى بمفردات الاستعمال اللغوي، وكجزء من هذه النظرية دافع عن نسخة من نظرية الصدق التي تقول بالإجماع، والتي بحسبها تفيد القرارات التي يصنعها أكثر الأعضاء خبرة في المجتمع ذي الصلة، كمقياس للتسويغ الأخلاقي.

قراءات:

Tugendhat, Ernst, 1970: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl and Heidegger*.

------ 1976: (1982): *Traditional and Analytic Philosophy*.

----- 1979 (1986): *Self - consciousness and Self-Determination*.

غاري ستاينر (Gary Steiner)

تينيانوف، يوري (Tynyanov, Yury) (1943-1894)

باحث أدبي وروائي روسي، وأحد أئمة الباحثين الذين يمثلون حركة الشكلانية الروسية. ويمكن تقسيم أعمال تينيانوف النقدية إلى أعمال تتعامل مع الجوانب التاريخية للغة والأدب وإلى أعمال تعالج النظرية الأدبية. وفي الأعمال التاريخية التي جرى جمعها في ما بعد في كتاب **مجترون ومجددون** (*Archaists and Innovators*) (1929)، كانت بؤرة اهتمام تينيانوف الصراع بين الاتجاهات الفنية المتنوعة في سبيل ما أسماه "رؤية جديدة". أما في الأعمال النظرية، فقد تابع تينيانوف أبحاث بوتيبنيا (Potebnya) حول التمييز بين اللغة الشعرية واللغة النثرية (**مشاكل اللغة الشعرية** (*Problems of Poetic Language*)، 1924). وكان إسهام تينيانوف في دراسات اللغة الشعرية يتكون من اكتشاف "الحركية"(Dynamism) في اللغة الشعرية ما كان ينبئ بنظرات بعض المنظرين الماركسين من مثل غ. لوكاتش (G. Lucàcs) من جهة، والبنويين التشكيليين في البداية ثمّ الفرنسيين والأميركيين لاحقاً من جهة أخرى.

انظر أيضاً المدخلين: Russian Formalism; System.

قراءات:

Eagle, Herbert 1981: "Verse as Semiotic System: Tynjanov, Jakobson, Mukarovsky, Lotman Extented".

Hammarberg, Gitta 1984: "A reinterpretation of Tynyanov and Jakobson on Prose (with some Thoughts on the Bakhtin and Lotman Connection). In Honor of Ladislav Metjko".

Tynyanov, Yu. 1981: *The Problems of Verse language*.

U

الغرابة المقلقة (The Uncanny)

تمثل مقالة فرويد عام 1919 حول **الغرابة المقلقة** استكشافاً لما يصفه بأنّه منطقة مهملة نسبياً من الجماليات، حيث يركز على أعمال فنية تثير مشاعر عدم الارتياح، والخوف، أو الرعب. يستكشف فرويد دلالات مصطلحي Unheimlich ("غرابة مقلقة") و(Hlimlich) ("مألوف") وأصولهما اللغوية، ويتوصل إلى الاستنتاج القائل بأنّ الغرابة المقلقة تمت إلى مجال يكون فيه المتضادان الظاهريان مترادفين عملياً ويحيلان إلى تجربة تكون في الآن عينه مستغربة ومألوفة. تمثل "الغرابة المألوفة" تعبيراً جلياً بشكل معقول عن التجاذب الوجداني، إلا أن فرويد يتأثر في هذا المقام بقراءته لنظريات الفقيه اللغوي كارل إبل (Karl Abel) حول المعنى المتضاد للكلمات الأولية، وبالأطروحة القائلة بأنّ الأحلام واللغات القديمة تمتلك غالباً كلمة واحدة لوصف نقيضين (Freud, 1910a). وهكذا يمكن ربط **إبهام الثنائية مألوف/ مستغرب**، بالاستناد إلى فقه اللغة، ببقاء عناصر بدائية في اللاوعي وإلى الأطروحة التي تذهب إلى أن الغرابة المقلقة تشكل حالة من النظرة الإحيائية إلى الكون. وبهذا المعنى، تمثل الغرابة المقلقة انبثاق شيء كان مألوفاً في فترة ما فتعرض للكبت، واستبعد من الذهن.

تركز مقاربة فرويد الثانية على قراءة مَتْنيَّة مساحة لقصتي هوفمان **رجل الرمل** (*The Sand Man*) و**أكسير الشيطان** (*The Devil's Elixier*). وهي بدورها قراءة انتقائية إلى حدّ كبير. يركز فرويد على عناصر يمكن ربطها بخوف الخصاء (أوصال مقطعة، أعين الأطفال التي يقتلعها رجل الرمل سحرياً ويأخذها لإطعام أطفاله). ويمكن ربط الغرابة المقلقة في هذا المقام بادعاء الذكر العصابي بأنّ هناك شيئاً مستغرباً بصدد أعضاء الأنثى التناسلية، وهو موضوع يستكشفه كذلك في الورقة الموجزة حول رأس الميدوزا (Freud, 1922). وبالطبع بهذا المكان المستغرب المقلق هو المدخل إلى البيت الأصلي (Heim) لكلّ الكائنات البشرية. فلقد كان مكاناً مألوفاً فيما سبق، وأما البادئة un فهي مؤشر على كبته.

وعلى الرغم من إيجازها تستمر مقالة "الغرابة المقلقة" بممارسة فتنة هائلة على

الكتّاب الذين يستكشفون العلاقة ما بين **التحليل النفسي** والأدب (Kauffman, 1974، وكذلك على الكاتبات النسويات، اللواتي تنتقد العديدات منهن انتقائية قراءات فرويد.

وهكذا تلاحظ سيكسو (Cixoux) (1976a) أن فرويد يستبعد شكل الدمية التي تصبح متحركة في قصة هوفمان، باعتباره لا يناسب المقام؛ وهي تجادل، على العكس من ذلك، وبتعابير شبيهة بتلك التي يستعملها تودوروف (Todorov) (1970) في مناقشته للخيالي، أن ضبابية المتحرك/ اللامتحرك على وجه التحديد، هي التي تولد رعشة الغرابة المقلقة. تستغل كريستيفا (1980) مقالة فرويد كي تبني فكرتها الخاصة عن المقزز، والتي تصف تجربة الخوف الأولي المتعلّقة بتبدد الذات في الجسد الأموي، وتجادل بأنَّ هذا الخوف يسبق قلق الخصاء تاريخياً.

دايفد ماسي (David Macey)

Unconscious Collective (انظر: اللاوعي الجماعي)

لاوعي (Unconscious)

مع أن مفهوم الأفكار والنزعات اللاواعية ذات تاريخ طويل في كلّ من الفلسفة وعلم النفس (انظر Ellenberger 1970) إلا أن المفهوم الحديث للاوعي يشتق من النظرية والممارسة **التحليلية النفسية**، كما حددها **فرويد** وتابعوه. ويتعين التمييز ما بين الاستخدام الفرويدي وبين فكرة اللاوعي الجماعي التي صاغها يونغ (Jung).

يستخدم فرويد كلاً من نعت «اللاواعي» التي تصف ظاهر تخرج عن مجال الوعي في لحظة معينة ما، وبين الاسم «اللاوعي» تستخدم الاسم بمعنى موقعي للدلالة على أحد **الأنظمة** الثلاثية التي تكون الجهاز النفسي، جنباً إلى جنب مع كلّ من نظامي ما قبل الوعي والوعي. وبعد إدخال النظرية الموقعية الثانية، بدءاً من العام 1920 وما بعدها (انظر على وجه الخصوص، Freud, 1923a) المتمثلة في الهو، والأنا، والأنا الأعلى، فرويد إلى اعتماد الصفة (اللاواعية)، مع أن الهو يتمتع بالعديد من الخصائص التي كانت تعطى سابقاً للاوعي. مصطلح الهو (Id) (Es في الألمانية) مستعار من جرودك (Groddeck) (1923) وهو طبيب عقلي مقرب من أوساط التحليل النفسي في فيينا، ويزعم جرودك نفسه أنه أخذ المصطلح عن نيتشه.

وكان المفهوم الموقعي حول نظام اللاوعي فاعلاً.

Unheimlich (انظر: الغرابة المقلقة).

Unity, Organic (انظر: الوحدة العضوية).

ثقافة حضرية (Urban Culture)

أطلقت عمليات التحضر الواسعة عبر العالم بانتظام، محاولات لتحليل الملامح الثقافية المميزة للحياة الحضرية. ولقد اختلفت بشكل حاد في تركيزها وطرائقها، حيث قامت بصياغة مراحل تحضر متباينة، ومساجلات فكرية وانشغالات متتابعة.

أجريت مجموعة مبكرة من المقارنات، كانت غالباً ذات طابع أخلاقي متطرف ما بين العالم الحضري وعالم الريف. أصبحت الريفية جزءاً من حركة ضمنية مضادة للتحضر، كما هو الحال في بعض تراكيب "الأنجلزة" (نسبة إلى الإنجليز) في مطلع القرن العشرين. ففي علم الاجتماع، اتبع تاونيز وآخرون أعمال

العديد من الكتّاب الرومانطيقيين المبكرين في التمييز ما بين تقارب وتلاحم **الجماعة** الريفي وبين اللاشخصانية **والاستلاب** المميز **للمجتمع** الحضري. ومع تزايد نمو المدن، وجذبها لموجات من الهجرة، فإنها أظهرت بشكل غير مسبوق في حدته عوالم اجتماعية متباينة ومتناقضة، بحيثُ إنَّ التناقضات النمطية المثالية العريضة، تمّ استبدالها بدراسات لمختلف المناطق والجماعات، **والثقافات الفرعية (الحضرية). مَثَّلَ العمل المركز عن قرب (على بعض القضايا الحضرية) جلّ أعمال مدرسة شيكاغو،** ودراسات المجموعات السكانية في الخمسينيّات وما بعدها، ومن ثمّ أتت تحليلات الفعل الجذري التي نجمت عن الستينيّات. نظرت كتابات وصفية وتجريبية متأنية إلى أنماط حياة خاصة ضمن تنوع ولا مساواة تجمعات مدينية كبرى. وهذه بدورها تمّ تحديها من قبل تحليل بنيوي أوسع مدى لاشتغالات الحراك المالي والدولة في إعادة تكوين المدن الكبرى، كما هو الحال في العمل الماركسي عظيم الأثر الذي قدمه كلّ من كاستلز وهارفي، على ما بينهما من تعارض. وأضيف إلى الاهتمامات البحثية السابقة للفرع العلمي المعروف بـ: "علم الاجتماع الحضري" توجيه الانتباه إلى قيم الأرض، وسياسات حلم المدينة، وحركات الاحتجاج الحضري الجديدة، وكذلك اهتمام متصاعد بالتنمية غير المتوازنة.

طور بنيامين، في موضع آخر، سلسلة من "القراءات" المتفرقة، المكثفة والاستكشافية المذهلة للأطر الحضرية ملقياً الضوء على موضوعات من مثل القناطر أو حقّ **الذكر المتسكع** في التجول والنظر إلى شوارع المدينة. لقد كتب عن المدينة بمثابة موضع تناقضات، وتخيلات وأحلام. يجسد عمله تعقيد الحداثة وصعوبتها، تلك الحداثة ذاتها رأى **وليامز** أنها أصبحت ممكنة في اهتماماتها وأشكالها من خلال الهجرة إلى فضاءات متصدعة ضمن "العواصم الرأسمالية والإمبريالية".

وفي نصّ برمان بالغ الأصالة، أقيمت روابط ما بين مدن **ونصوص** متنوعة، وكذلك ما بين الفنّ الحداثي، والتحديث، والحداثة. وكون هكذا عروض متعامية عن الجندر أو ذكورية النزعة هو ما أكدت عليه باضطراد نسويات من مثل ويلسون التي تقترح طرقاً يمكن أن تكون المدن من خلالها مواقع إيجابية للنساء، وليس مجرد أماكن خطرة.

شكلت التغيرات الحديثة الشاملة في المدن الرأسمالية موضوعاً أساسياً في تحليلات **ما بعد الحداثة**، سواء منها المشككة أو المحتفية. كأن من بين القضايا النموذجية هذه العمارة الحضرية التأكيد المتصاعد على حيزات الاستهلاك، الإشارات والمشهدية، التعَليّة (شراء مناطق الفقراء وبناء الأبراج فيها بعد ترحيلهم عنها)، ثورة تحويل المدن إلى حيزات خيالية في تنافس على السياحة واستثمارات الأعمال. كما ساءلت أعمال حديثة مدى ملائمة المدن كمجالات للعيش المسرف في ملذات الأنس والطعام والشراب (حيث تتخذ لوس أنجلوس بمثابة نموذج على ذلك أو تحذير منه)، أو بمثابة كيانات متماسكة في عصر فاقد للمركزية وذي تحرّك معولم متسارع. وبينما أن تاريخ التفكير بالمدن قد تخلله دوماً هكذا شكوك، تتابع التغيرات الحضرية (من قبل الاستراتيجيات السياسية في الدفاع عن "الحيزات المكانية"، والصراعات ضمن المناطق الحضرية، التقاطعات والتهجينات المعاشة حديثاً بين الجماعات والأشكال الثقافية في فضاءات المدينة) إطلاق أعمال مقنعة ومتشعبة تتطور راهناً في اتجاهات متنوعة ليس من اليسير التوفيق فيما بينها. وتبقى الثقافة الحضرية موضوع دراسة مستحيل تقريباً، إلا أنه موضوع في غاية الأهمية.

مايكل غرين (Michael Green)

قراءات:

Benjamin, W. 1969: *Charles Baudelaire or the Lyrics Poet of High Capitalism.*

Berman, M. 1983: *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity.*

Castells, M. 1977: *The Urban Question.*

Harvey, D. 1989: *The Condition of Postmodernity.*

and Warde, A. 1993: Savage, M., *Urban Sociology, Capitalism and Modernity.*

ed. 1969: *Classic* Sennett, R., *Essays on the Culture of Cities.*

Williams, R. 1973: *The Country and the City.*

Wilson, E. 1991: *The Sphinx in the City.*

Zukin, S. 1995: *The Culture of Cities.*

V

القيمة في الأدب (Value in Literature)

في الحالة الراهنة للنقاش، قد يكون من التسرُّع محاولة إعطاء تعريف للقيمة الأدبية. إن فعل شيءٍ من هذا القبيل سيعني ضمناً زعماً جزئياً بأنّ الذي يحاول ذلك قد انتهى من تسوية المشكلة الأعم المتعلّقة بمفهوم القيمة عموماً. وتقع هذه الملاحظات على نحو تقريبي تحت عنوانين: الأوّل: بعض الملاحظات التي لن تكون شاملة مستنفِدة، حول السبل التي يجري بها الآن بحث المشكلة؛ والثاني، بعض التخمينات ذات طبيعة أقرب إلى الأدبية، وقد تكون أقل جفافاً مع أنها قد لا تكون أقل جدلية وصدامية.

إن الجوانب الدقيقة الخفية المتلوِّية للنقاش القِيَمي، والتي كانت في ما مضى من اهتمامات الفلاسفة، تنتمي اليوم بحقّ إلى مضمار الخطاب النقدي الأدبي. فقد كانت الافتراضات القديمة بأنّ بعض الأشياء، بعض المواقف، وبعض الكتب كانت أعلى قيمة من غيرها، وبأنه فيما لو كانت هناك خلافات حول أيٍ من الأشياء أو المواقف أو الكتب هي ذات القيمة، فلم تكن هناك رغبة كبيرة في الجدال بأنّ هكذا تقويمات ينبغي أن تسبقها تساؤلات حول الأسس الفلسفية التي ينبغي أن تعتمد عليها هذه التقويمات: إلا أن الجدار الذي يفصل بين الموضوعات قد دُمِّر جزئياً على الأقل. فبعض الفلاسفة يتجولون بحرية عبر ميادين الأدب، بينما يتكلم بعض نقاد الأدب مثل الفلاسفة، أو هم على الأقل يرغبون في أن تبدو أقوالهم كذلك. حتّى إنّه يبدو أن كثيراً منهم يعانون من نقصٍ ما، في الاهتمام بالأدب، حتّى من نقصٍ ما في الثقة بوجوده. فهم يودون أن يعرفوا ليس فقط ما هو الأدب وأين يوجد بل أيضاً في حال كان له وجود ما إذا كانت له قيمة، ومن أي نوع تكون هذه القيمة. إن هذا القلق يُفسح المجال أمام أنواع من الخطاب الأخرى الكثيرة التي كانت في ما مضى مرتبطة بمضمار النقد الأدبي. إن هذه الانحرافات، أو الاشتقاقات، أو التقصيرات تنشأ جزئياً عن ارتياب أخلاقي حيال ما كان في الماضي يُدعى "الأدب" بتكريم وبدون التباس، في ما إذا كان، بالنظر إلى آثاره التي خلَّفها، شراً أم خيراً.

كيف إذن، يمكن للمرء أن يحلم بأنّ يجرى تقويماً له، أو أن يثبت التقويمات السابقة

له التي عاشت على مدى هذا الزمن الطويل دون اختبار مرضٍ، دون النظر في السياقات الأوسع التي تُرى الآن ملائمة؟ وهكذا أصبحت القضية الفلسفية للقيمة مؤخراً إحدى القضايا التي تشغل بال منظّري الأدب. الأغلب يتفقون على أن الموضوع شائك، ولم يتقدم أحد بأجوبة مقنعة تماماً على الأسئلة التي يبدو من الضروري طرحها الآن.

إن القيمة، في العالم النقدي الأدبي، في ما مضى، كانت تُعتبر إما أمراً مسلماً به أو أمراً خارج نطاق الدراسة باعتبار الخطاب العلمي المنفك عن الحُكم القيمي الذي يُفترض في الدراسة الأدبية أن تُرى طامحةً للوصول إليه، إن لم يكن لشيء فلأجل مظهر الاحترام الأكاديمي. وهكذا كانت افتراضات علم فقه اللغة القديم، وكذلك، في وقت أقرب، افتراضات البنيوية في مراحلها المبكرة. ولكن كان هناك سبب آخر: كان من المفترض في السابق أن ما كان يمكن أن يقال في تحليل "أيقونة كلامية" ما كان هو بذاته إثباتاً ضمنياً لقيمتها الإيجابية، بحيثُ إنَّ ما كان يحصل في الممارسة هو أنه كان يتم التخلي ببساطة عن البحث المباشر حول طبيعة هذه القيمة وما كان يعتبرها كذلك. وهكذا كان بإمكان بربارة هيرنستاين سميث (Smith Barbara Hernstein)، في دراستها التي هي أقوى الدراسات الفلسفية - الأدبية النقدية الحديثة عن الموضوع، أن تتكلم عن فترة النفي الطويلة لموضوع القيمة من مضمار النقد الأميركي، خاصة بعد المقدمة الجدلية القوية لنورثروب فراي (Northrop Frye) في كتابه **تشريح النقد** (*Anatomy of Criticism*) (1957)، وأن تشير إلى أن الموضوع لم يعُد يُذكر إلا بعد مضي وقت طويل. وربما كان في ذلك بعض المغالاة في وصف الحالة، وليس ذلك فقط لأن آيفور وينترز (Yvor Winters)، كما ف. ر. ليفيز (F. R. Leavis). في إنجلترا، كان دائماً واثقاً، وإن لم يكن دائماً ثابتاً أو مقنعاً كلياً، في تقويماته، وكان يمكن أن يعتبر من السخف طرح السؤال حول ما إذا كانت القيم التي يجدها في الشعر كانت هناك مسبقاً أو أنه كان يتعين إدخالها فيه؛ بل أيضاً لأن عدداً كبيراً من الأشخاص الآخرين من المحترفين وغير المحترفين، بعضهم من المدرسين، وبعضهم مجرد قراء، كانوا يفترضون ببساطة أكبر، أن هناك كتباً قيّمة، حتّى إنَّ بعض الكتب كانت أكبر قيمة من كتب أخرى، تماماً كما إنَّ بعض الصور، وبعض المجوهرات، وبعض الفناجين والأطباق، أو حتّى في هذا المجال، بعض المطاعم، وبعض لاعبي كرة القدم، هي أكبر من سواها.

في الفترة الفاصلة بين كتاب فراي وكتاب سميث، والبالغة حوالي الثلاثين عاماً، لا يبدو أن هناك أعمالاً كثيرة أخرى عالجت تلك المسألة بجدية. ويؤكّد جون إيليس (John Ellis)، في كتابه **نظرية النقد الأدبي** (*Theory of Literary Criticism*) (1974)، أن القيمة "جزء محوري" في تعريف الأدب، مع أنه نأى بنفسه عن مفهوم "القيمة الجمالية": "من الضروري البدء بالقول إن أعمال الأدب العظيمة هي تلك التي تنجح تحديداً في أدائها بما هي أعمال أدبية. بدلاً من الافتراض بأنها تمتلك الميزة المسمّاة قيمة جمالية، والتي سيكون علينا بعد ذلك أن نحاول تحديد وقعها" (p. 88). فبحسب إيليس، إن ما يبحث عنه المرء هو "حقائق" بنية العمل المتعلّقة بأدائه؛ ولن يكون ذلك ذا جدوى في إقامة المعايير، إلا أن التحليل الوصفي لعملٍ ما "هو المقاربة الوحيدة الممكنة لمسألة قيمة العمل. فالناقد يبحث في مسألة القيمة من وجهة إمبريقية تجريبية؛ فهو لا يحددها، كما إنَّ أبحاثه تتعلّق بأي شيء يرتبط بقدرة النصوص الأدبية

على العمل بصفتها نصوصاً أدبية". وكأن من الممكن أن تكون هذه الملاحظة فارغة/ بلهاء تماماً في حال لم يكن قائلها متأكداً من أنه يعرف ما هو النصّ "الأدبي"، ومن المؤكّد أن إيليس كان متأكداً مما يقول. وهو يوضح بأنَّ النصوص الأدبية تمتاز عن النصوص الأخرى في أنها "تُستخدم في المجتمع على نحوٍ لا يُنظر فيه إلى النصّ على أنه يتعلق تحديداً بالسياق المباشر لمنشئه"، بينما "الأعمال اللغوية العادية... تفعل في السياق الذي تنشأ فيه" (p. 44). إلا أن هذه القاعدة من شأنها أن تُدخل تحت صنف الأدب (وهذه هي الطريقة التي تتأكد بها القيمة، بحسب هذه النظرة) مادةً لا تُعتبر من الأدب في المعتاد إطلاقاً: النصوص القانونية، على سبيل المثال. وربما كأن من الممكن أن تأتي بصياغة أكثر إقناعاً للمعايير الأدبية التي يذكرها إيليس على النحو التالي: بما أن الأعشاب الضارة هي أعشاب ضارَّة، مهما اختلفت تركيباتها وصفاتها، لا لشيء إلا لأننا تواضعنا على تسميتها كذلك تمييزاً لها عن النباتات التي نختار العناية بها، فكذلك إن النصوص تُعتبر منتميةً إلى الأدب حين يتفق أعضاء مجتمع لغوي ما على تسميتها بهذا الاسم، ولا تعتبر كذلك إذا لم يتفقوا على تسميتها بذلك.

كان إيليس يكتب قبل أن يبدأ هذا الاتفاق بالانهيار، وقبل أن تبدأ الدوائر المحترفة بالنأي بنفسها عن الممارسة اللغوية الشائعة (ذلك أننا نلاحظ استمراراً في تلك العادة الدارجة المتراخية في القول بأنَّ قصيدةً ما أو محاضرةً ما أو أي شيء من هذا القبيل أكبر قيمة، "أعظم"، و"أعمق"... إلخ من سواها، تلك العادة التي تطل برأسها في تلك اللحظات التي تتراخى فيها الضوابط الفكرية). وفي العام 1974، كان إيليس يعرف، أو يتخيل بأنّه يعرف ما كان على النقد الأدبي أن يضطلع بدراسته والعمل عليه، وبذلك كان بمقدوره أن يمضي في شرح كيفية فعل ذلك؛ ولكن لا يمكن لأحد اليوم أن يكون واثقاً إلى هذه الدرجة حيال ما ينبغي أن يوصف أو يُحلَّل أو يُقوَّم، أو كيف يجب أن تُجرى هذه الدراسات والأبحاث.

ولم تكن نظرة جون رايشرت (John Reichert) في كتابه **إيجاد المعنى في الأدب** (*Making Sense of Literature*) (1977) إلى الدور الذي يقوم به مقوِّم الأدب مختلفة كثيراً. "عندما نقول إن عملاً ما هو جيد في بعض النواحي، ونقدم الأسباب المناسبة لهذا الحُكْم، نكون واصفين لهذا العمل، ويكون وصفاً محتملاً للصواب والخطأ" (p. 174). ونحن عن طريق مثل هذه التوصيفات نصنع التقويمات؛ وعن طريق التقويمات نزيد من شأن الفهم، هذا إذا افترضنا صحة هذه التوصيفات. والواقع أنه بالنسبة لرايشرت، فإن تقويم عملٍ ما هو فعل مطابق لإيجاد معنى لهذا العمل عن طريق توصيف جديد. وقد يكون العمل الذي نخضعه للدراسة قد حظي مسبقاً بتقويم عالٍ وقد يكون خضع للتأويل أو التوصيف، كما في حالةٍ درسها رايشرت مطوَّلاً، حالة رواية **هاكلبري فين** (*Huckleberry Finn*). إن نظرة فاحصة للتوصيفات التي أُعطيت لهذه الرواية أتاحت له أن يسأل سؤالاً ختامياً من نوع استفهام العارف: "ما الذي يدفع النقد ويعطيه وجهته في البحث عن وسائل أرقى وأصح باستمرار لإيجاد المعنى في رواية مثل" هاكلبري فين "إن لم يكن الرغبة في وضع قيمتها في الموضع الصحيح وفهمها على النحو الصحيح؟" (p. 203). والواضح أن رايشرت يتقبل فكرة أن التقدير السابق الذي يحظى به عملٌ ما هو إثبات لقيمة موجودة على نحوٍ ما مسبقاً، وإن لم تكن "موضوعة في الموضع الصحيح" أو موصَّفة. وهو يعتقد أيضاً أن بإمكاننا أن

نحسِّن باستمرار في التوصيفات القائمة لهذا العمل، بما يثبت أدبيته، كما في إعادة إثبات قيمته وتقويتها. إن قيمة الكتاب موجودة فيه على نحوٍ ما، بانتظار مجيء شخصٍ ما، أو ما هو أفضل من ذلك، سلسلة من الأشخاص، ليكشف عنها النقاب. إن عبارة "رواية مثل "هاكلبري فين"" تبدو ملتبسة وغير مستقرة، إلا أن معناها يجب أن يكون شيئاً على النحو التالي: "الأعمال التي يتواضع المجتمع على تسميتها بـ: "الأدب" ويضفي عليها مقداراً مناسباً من القيمة. "إن أعمالاً من هذا النوع هي الأعمال التي يأمل المرء بأنَّ تحظى بالمزيد من التوصيف، وبالمزيد من المعرفة، وربما بأنواع أرقى وأدق من التقويم. إن السؤال الذي يمكن طرحُه الآن بحرية حول ما إذا كانت هذه المقولة تصحّ ليس فقط عن رواية مثل هاكلبري فين **"وإنها أيضاً وبدرجة متساوية عن "رواية مثل" أيٍّ من روايات زاين غراي"** (Zane Grey) [الروائي الأميركي الذي اشتهر بروايات المغامرات الشعبية]، إن هذا السؤال لم يكن مطروحاً أمام المنظِّر، مع أن كتاب رايشرت ليس قديماً إلى هذه الدرجة. ومع ذلك، فإن الافتراضات بأنَّه، على نحوٍ ما، هناك في النصّ قيمةٌ ما ينبغي استخراجها، وبأنه يمكن لنا أن نمضي في عملنا وكأن الخراف والماعز، والنبتات المفضلة والأعشاب الضارة، قد جرى التمييز بينها بشكل ثابت، هي الآن افتراضات في محل نزاع شديد.

وليس هناك شكّ في أنه كانت هناك معالجات أخرى مهمة للمسألة في تلك السنوات الانتقالية. إنَّ ذِكْرنا لإيليس ورايشرت هو مؤشر للتغيير الذي حصل لنا: فيمكن لنا أن نصف وجهات نظر إيليس ورايشرت بأنها حديثة، في مقابل ما يمكن اعتباره فهماً ما بعد حداثوي للمسألة. وهذا النوع الأخير نجده ممثَّلاً في كتاب هيرنستاين سميث **طوارئ القيمة** (*Contingencies of Value*) (1988) الذي كان في الأصل يحمل العنوان الفرعي التالي: "منظورات من عصر ما بعد القيم في النظرية الأدبية، والذي تغيَّر ليصبح "منظورات بديلة""... إن مقولة سميث الأساسية قد أصبحت معروفة الآن: إن القيمة بمجملها "معتمدة جذرياً [على الظروف]" و"إن قيمة ليس فقط أي عمل فني أو شيء آخر بل أيضاً قيمة أي كلام منطوق هي أيضاً معتمدة على الظروف، وإن الأحكام الجمالية الفنية... لا تختلف في هذا المجال عن أي نوع آخر من الكلام، بما في ذلك ما يُسمى بالمقولات الواقعية أو العلمية". "إن كلامها واضح في أن القيمة ليست صفة ثابتة أو ميزة موروثة في الأشياء، بل هي "حاصل متغيرات متعددة، دائمة التغيُّر، متفاعلة في ما بينها باستمرار، أو، وبعبارة أخرى، هي نتاج الحركيات في منظومة ما، وبالتحديد النظام الاقتصادي" (p. 30). إن التقلبات التي تحصل في اقتصادات المجتمعات والأشخاص تفسر الاختلافات الواسعة في التقويم التي تظهر بين المجتمعات والأفراد والعصور المختلفة.

وإنها لمسألة على درجة من الأهمية بالنسبة لكاتب هذه المقالة - وهي ربما السبب الأكبر في أن مسألة القيمة تُطرح بهذا الإلحاح في السنوات الأخيرة - أن عمليات التقويم يُمكن أن يُتلاعب بها أو أن تُفرض فرضاً. فمن الممكن لمؤسسةٍ ما أن تديم ليس فقط وجودها بل أيضاً تقويماتها، وربما كانت تحتاج لأن تفعل أحد هذين الشيئين لكي تتمكن من القيام بالآخر؛ وهكذا، فعلى الرغم من تدخل بعض المتمردين أو بعض العناصر الخارجية المختلفة، فإن المجتمع "الأكاديمي" ينتج جيلاً بعد جيل من الذوات القارئة تكون بالنسبة لها الأشياء/المواضيع والنصوص المعنونة كذلك ["أعمالاً فنية أو أدبية"] "تؤدي بالفعل الوظائف التي

تتميّز بذلك، وبذلك تكون تؤمّن استمرارية الأعمال المعتبرة راسخةً في مجالها، والوظائف التي تؤدي إلى ذلك، وجماهير قراء هذه الأعمال" (p. 44). وهي تحيلنا هنا إلى بعض الإعلانات - التي تستحسنها - الصادرة عن مصادر ماركسية فرنسية حول الأدب بوصفه شكلاً عقدياً. وتبدو سميث مقتنعة بصدق مقولة بيار بورديو (Pierre Bourdieu) إن عملية تشريع تفوُّق بعض أنواع الفنّ أو الثقافة هي وسيلة من وسائل تدعيم الفكرة القائلة بالتفوق الطبيعي للطبقة الاجتماعية التي تقدِّر هذه الأنواع؛ وأن الإدانات الموجهة للثقافة الشعبية كما نرى عند أدورنو (Adorno) هي "ردّة فعل رجعية" تجاه "العملية المعاصرة المطَّردة لإزالة الطبقية في الساحات والممارسات الثقافية" (p. 76). وهنا تُرفض المحاولات من مثل التي قام بها إ. أ. ريتشاردز (I. A. Richards) وهيربرت غانز (Herbert Gans)، الرامية إلى إظهار أن الثقافة "الراقية"، بوسيلة أو بأخرى، هي أشد فعاليةً في تأمين المتعة من الثقافة "المنحطة؛" وأنه يمكن على نحوٍ ما قياس الفارق بينهما؛ وأنه يمكن تدريب الناس وتربيتهم للحصول على تلك المتعة الراقية المتفوقة. ومن الصحيح القول إننا قد نكون قادرين على "تثقيف" الشباب، على إقناعهم بأنّه من الجيد اكتساب القدرة على تفهم وتذوُّق رباعيات بيتهوفن، أو فن الرسم في إيطاليا في القرن الخامس عشر، أو تراجيديات شيكسبير المتأخرة، أو احتساء الخمر؛ ولكن ليست هناك وسيلة لمقارنة كمية مثل هذه المتع بالاستمتاع الذي يحصل لديهم من الاستماع إلى أسطوانات إلفيس بريسلي، أو مشاهدة المسلسلات التلفازية الرخيصة، أو شرب الجعة من العُلب التنكية. إن القيمة بمجملها ظرفية، وعندما نتصرف على نحو يتجاهل ذلك نكون نمارس على الآخرين سلطة جائرة غير منصفة مستقاة من التميُّز في المكانة الاجتماعية.

وقد طوَّر تيري إيغلتون نقاطاً مشابهة لذلك بطريقة مختلفة نوعاً ما، بشعوره بالحاجة لإثبات أن ثقافة طبقة معينة، باعتمادها على "العقيدة الجمالية/ الفنية" (وهذا مفهوم يتعرض للهجوم حالياً من قبل الماركسيين والتفكيكيين على السواء) لا يمكن فصلها تاريخياً عن الهيمنة البورجوازية؛ ويكمن التناقض، في نظرة، في أن طبقة لا تكترث كثيراً للفن بنظرة هي التي استخدمت الفنّ بهذه الطريقة الاحتيالية. وكما رأينا، فإن سميث تحاجج، وإن منطلقة من مقدمات مختلفة، بأنَّ الافتراضات حول القيمة في الفنون لها مضامين سياسية مشابهة لذلك.

وإذا أراد المرء أن يجري تقويماً لكتاب سميث - وبأية حال، فإن قيمة هذا الكتاب ستكون ظرفية على نحو معقّد - فسيكون بحاجة لقول أكثر من ذلك بكثير عنه. إن القضية الحالية هي تلك القضية المتعلّقة بالاستعمالات السياسية للقيمة الأدبية الممنوحة للأعمال. وتشير سميث عند نقطةٍ ما - وهذا يشكل تمثيلاً لعواطفها - إلى استحسانها لوجهات النظر التي يعبر عنها الكاتب النيجيري المولد تشينوايزا (Chinweiza) في رسالة إلى "ملحق جريدة التايمز الأدبي" (TLS). ويعلن تشينوايزا بأنَّ غرضه لم يكن أن "يدس وجهاً أسوداً في وسط الأوثان الأوروبية المحلية التي، لسوء حظنا العاثر، انتفخت تبجحاً إلى درجة "العالمية" - وهو يحدد أوثاناً محلية من مثل شيكسبير وأريستوفانيس ودانتي وميلتون ودوستويفسكي وجويس وباوند وسارتر واليوت... إلخ - بل "كان للمساعدة في إزاحتها عن الطريق... بإيضاح حقيقة أن لدينا في أوساطنا من هم مساوون ومن هم أفضل من هؤلاء الرجال". "وتصف سميث هذه الممارسة بأنها "أزمة تقويم حقيقية"". إلا أن جيفري غالت هاربهام (Geoffrey

(*Raritan*, Summer, Galt Harpham) (1989 يشير إلى أنه حين يقول هيوم (Hume) بأنَّ ملتون (Milton) أفضل من أوغيلفي (Ogilvy)، أو عندما يقول رورتي (Rorty) بأنَّ الليبرالية أفضل من حكم الكهنوت/ الثيوقراطية، فإن سميث تلصق بهما تهمة الجور والاضطهاد وتبدو هذه ضربة مباشرة، كشفت لها قضية دارجة هذه الكاتبة التي هي في المعتاد أكثر مداورة.

وقد يكون من المناسب هنا التعليق على مقالة كتبتها سوزان ستيوارت (Susan Stuart) عن خربشات الجدران (غرافيتي) في محطات الأنفاق في نيويورك وفيلادلفيا. ومن الواضح أن ممارسي هذا الفنّ ومتذوقيه يعيشون خارج حدود ذلك القسم من المجتمع الذي يهتم بالفنّ "الراقي، "وكما يقول البعض، يعيش به. وليست النقطة المهمة هنا هي أن هناك عناصر ينتمون إلى عالم الثقافة الراقية قد صادروا فن الخربشات الجدارنية وأخذوا يبيعونه في المعارض الفنية؛ وعملية المصادرة هذه مستمرة منذ زمن طويل. ولكن الأهم من ذلك هي نشاطات أولئك الذين بقوا داخل ثقافة تلك الخربشات، أولئك الذين ينظرون إلى كتابة تلك الخربشات على أنها فن من الفنون يتطلب مقداراً من الجرأة وإثبات الذات عند من يمارسه، وليس ذلك فقط بل هو ينطوي على أسرار يمكن أن تكون موضع دراسة علمية، وقد حصل ذلك بالفعل وكتبت مثل هذه الدراسات. وخارج مجتمع هذه الخربشات ذاته، فإن الإنتاج "الجمالي/ الفني" لعناصر هذا المجتمع يُقوَّم في المعتاد عند درجة الصفر، بل إنّه يُعامَل على أنه مجرد قذارة، تنفق السلطات البلدية ملايين الدولارات لتنظيفها. أما في داخل ذلك المجتمع، فيجري التمايز بين مدارس ومناهج مختلفة، تمتلك قائمة مصطلحات معينة خاصة بها من الوجهة التاريخية الفنية. إن هذا الفنّ، لمجرد وجوده على مساحات واسعة مُكلفة من جدران المدينة، يشكل انتقاداً موجهاً لعالم العقارات والأملاك الذي يرعى ويمتلك ويقدِّر أشكالاً من الفنّ لا يهتم لها مجتمع الخربشات، على الرغم من انتقاده العنيف لعالم التسلط الطاغي ذلك، بأكثر مما يهتم تشينوايزا لأمر سارتر أو أريستوفانيس.

وبوسعنا استخلاص بعض الاستنتاجات من موقف سميث تجاه الأشياء التي يفضلها تشينوايزا من وجود ثقافة فرعية منظّمة متمحورة حول فن الخربشات الجدارنية. أولاً، إن المفهوم والمقبول حقاً أن يكون هناك تعايش بين ثقافات معارضة، ويكون لكلّ منها قائمته بالأعمال المقبولة وتعليقه التحليلي الخاص به. وأنا انظر إلى هذا الموقف على أنه موقف ليبرالي تحرري حازم وليس موقفاً عاطفياً رخواً، وأنا أجد ما يدعم نظرتي، وإن عن بُعد، في بعض الملاحظات التي أبداها برنارد وليامز (Bernard Williams) على مزاعم فيلسوف آخر بأنَّ "توصيفاً مناسباً غير منحاز للعالم لن تُذْكَر فيه أية قيم، وبأن قِيَمَنا بمعنى ما مفروضة أو مُسْقَطَة على محيطنا".

"إن هذا الاكتشاف"، على حدّ قول وليامز، "إذا كان ذلك فعلاً كذلك، يمكن أن نتلقاه بشعور اليأس، كما يُمكن أن يُتلقى الإحساس بفقدان عالم ذي مغزى مصمَّم غائياً. ولكن يمكن أن ننظر إلى ذلك أيضاً على أنه نوع من التحرير، ويمكن لنا أيضاً أن نجد شكلاً جذرياً من أشكال الحرية حيثُ إنَّ العالم لا يستطيع إجبارنا على تقبُّل منظومة من القيم بدلاً من منظومة أخرى" (Williams, 1985, p. 128).

ولكن، بالطبع، فإن جزءاً كبيراً من هذا الموقف يعتمد على العبارة الاعتراضية "إذا

كان ذلك فعلاً كذلك، "وأيضاً على إذا ما كان يصحّ القول إنّه "لا يمكن إجبارنا". وحتّى في هذه الحالة، فإن الأشخاص الذين يجدون - كما ذكر الصديق الذي استشهد به صديق وليامز - إن بإمكانهم "العيش على وجبة من الأعمال الروائع"، لن يعانوا من نقصان الغذاء، وإذا كان آخرون يفضلون أن لا ينعتوا هذه الأعمال بالروائع، أو أنهم يفضلون الاحتفاظ بهذا النوع من الإطراء لما يفضلونه من أعمال، سواء كان ذلك أغاني شعبية أو أفلام رعب أو روايات مغامرات زاين غراي، فينبغي أن لا يعترض على ذلك الأشخاص من الذين يستمتعون بوجبة من روائع الأعمال، كما ينبغي أن لا يعترض عليه جمهور هواة زاين غراي. ويمكن أن يقال إن كلّ حزب يفرض أو يعرض قيماً مختلفةً على العالم. فهناك روائع في موسيقى الروك وفي أفلام الرعب، وهناك أيضاً وجبة ملائمة ومحوّلة بشكل ملائم، لأولئك الذين يقع اختيارهم عليها.

إلا أن هذا الكلام يخفق في الردّ على التهمة القائلة بأنّ وجبة الروائع يقدمها مطبخ يقدّم القمع للآخرين، كما يحصل عندما تحاول الشرطة إلقاء القبض على مخربشي الجدران. وعلى صعيد أكثر عمومية، إن النظام التربوي الذي، في المستويات الأرقى، يخدم، أو هو قد خَدَمَ، مُحِبي الأعمال الروائع ولم يقدم الخدمة نفسها لمتذوقي فن الخربشات، هذا النظام يوزن في مقابل إسقاطات الأشخاص الأضعف في المجتمع، المستضعفين - السود، والنساء، والشباب - الذين قد تبدو لهم طريقتنا في فعل الأشياء وكأنها من نوع الاستغلال الاستعماري. فهناك، على سبيل المثال، فئة الشباب، ولديهم ثقافتهم الخاصة المكونة من التلفاز وموسيقى الروك الشعبية ومجلات القصص، وهم بذلك يشكلون قبيلة من الأبرياء يفرض عليهم كبارهم في المؤسسات عقائدهم شبه الدينية وقيمهم والكتب التي يرونها مقبولة لديهم، وهي غريبة عن جوهم، وحتّى قد يكون لها أثر إفسادي عليهم؛ ويبدو الأمر وكأن الأقوياء، باستغلالهم لهؤلاء الشباب، نقلوا لهم أيضاً أمراضهم الفكرية والفنية التي قد لا تحمل الأذى للواهب، ولكنها قد تكون مميتة للموهوب لهم. إن تعاطف سميث مع هذا النوع من المحاججة هو الذي يدفعها إلى تصنيف ملاحظة تشينوايزا على أنها أزمة تقويم حقيقية بينما هي تصف ملاحظة هيوم بأنها غير شرعية وقمعية. ولو أنها لم تكن منحازة في تفكيرها في ما قاله تشينوايزا، لكانت ربما لاحظت بأنّ موقفه يعكس المواقف ذاتها التي تتذمر هي منها، بإغفال التعليق الجدي على ما هو مرفوض، وبمحاولة إقامة هيمنة منافسة لأعمال متعارف عليها من نوع آخر.

ويختلف وضع كُتَّاب الخربشات الجدرانية عن ذلك قليلاً، هذا على افتراض أن ليس لديهم نية للاستيلاء على السلطة السياسية؛ ولكن حتّى هذا النوع من الاحتجاج الذي يمارسونه يبدو أنه يتطلب نوعاً من الدعم المؤسسي - فقد استجر استمرار فنهم وكسب الدعم والتعليق من هيئاتهم العلمية المنظمة. وبالطبع إن مؤسستهم وثقافتهم تعيش طفيليةً على الأداة الأوسع التي تتواجد فيها عن طريق تشويهها. والثوريون الأدبيون أقل استعداداً لتقبُّل واقع أن هذا النوع من الفنّ يمكن أن يتعايش مع الثقافة الرسمية؛ وكما فعل تشينوايزا، فهم يرغبون في إزاحة الكُتَّاب الذكور البيض من طريقهم، ويسعون للترويج لعُرْف فني زنجي أو نسوي أو من أي نوع، مع الإعلان بصراحة كاملة عن الحاجة إلى قلب الأعراف المؤسسية واستبدالها بشيء آخر يجدونه أكثر ملائمةً لمصالحهم السياسية. وقد يبدو المشروع مبالغاً فيه وغير قابل

للتصديق، ولكن هذا دأب البرامج الثورية: أن تبدو مبالغةً فيها وغير قابلة للتصديق. والمشروع هو بالتأكيد سياسي، فهو يهدف إلى الاستيلاء على المؤسسة، بوصفها أداة مهمة في السلطة الاجتماعية والسياسية. وسيبقى هناك عرف فني في النظام الجديد وذلك لأن النظام القديم كان ناجحاً في تسلّطه، وهو لذلك يقدم نموذجاً جيداً. وسيكون العُرف الجديد مدعوماً من منهجيات مبنيةٍ على تلك التي جعلت من العرف القديم عرفاً قمعياً، حسبما قيل. كما أنه لا يمكن أن نقول بجدية أنه لن تكون هناك توجيهات عُرفية مطلقاً، فكلّ لائحة كتبت للقراءة هي بذاتها نوع من العُرْف الفني.

عموماً، إن مثل هذه الأقوال والمحاججات تجعل القيمة الأدبية معتمدة بالكامل على التفضيلات السياسية للمقوِّم. وهناك محاججة أخرى أكثر دقة، يفضلها بعض الماركسيين، تؤكد أن قيمة نصٍ معيَّن يجب أن ننشدها في العلاقة بين النصّ وبين سياقه العقدي الخفي - أي غير المعلن، المخبأ بين السطور وعلاقته بما يُقال فعلاً. إلا أن هذه المحاججة تستند إلى الفرضية بأنَّ ما "لا يقال" لا بدّ وأن يكون ذا طابع عقدي لا يتخلف. وهذه فرضية قد يرغب قراء الشعر في أية لغة أن يخالفوها في النقاش. فقبول مثلِ هذه الفرضية يعني قبول الفرضية القائلة بأنَّ القيمة الأدبية تكمن في "اللاشعور السياسي" الذي تستطيع الجهود التحليلية البارعة للمعلِّق اختراقه، وسيعمد المعلِّق من ثمّ إلى الحديث عن التفاعلات والمبادرات بين اللاشعور هذا وبين النصّ الواعي. ويضفي هذا على العقيدة أهميتها المستحقّة، إلا أنه لا يبدو أنه يوضح قضية القيمة كثيراً. ونحن نعلم أن القيمة حركية، تبادلية، تعتمد على الظروف، وينبغي نشدانها عن طريق تحليل من نوع أدقّ وأشمل من التحليل الذي كان يراه إيليس، بتوصيفاته الهادفة إلى اكتشاف القيمة. وهو يقوِّي من الفكرة القائلة بأنّه لا يمكن تحديد المشكلة بالشكل الملائم من ضمن هكذا مصطلحات أو شروط أدبية حصرياً، تلك المصطلحات التي تتجاهل البُعد الكامل للمشكلة. وهي تستجدي السؤال بافتراضها مسبقاً وجود قيمة أدبية مستقلة، ولن يكون ذلك سوى عرض لوعي زائف.

إلا أن المتأدِّبين، وهم يقعون ضحايا عقائدهم اللاشعورية، قد يرغبون في مقاربة قضية القيمة من ضمن بنود لا يفرضها أولئك الذين يشفقون عليهم أو يحتقرونهم. وقد يستذكرون ما يمكن وصفه بالمقطع المعياري الكلاسيكي في أحد نصوصهم المعروفة، في مسرحية شيكسبير ترويلوس وكريسيدا (*Troilus and Cressida*) (الفصل الثاني، المشهد الثاني). والمشهد، بطريقةٍ ما يوازن مشهداً في الفصل السابق، حين عقد القادة الإغريق جلسة مناقشة طويلة بدون طائل حول السبب في أنهم، بعد سنوات سبع من الحروب، لم يتمكنوا من الوصول إلى أهدافهم. وقد عزوا هذا الفشل إلى التقصير والانحطاط عن القيم التي يفرضها نظام تراتبي مفروض من الأعلى. ونستمع الآن إلى القادة الطرواديين يدرسون ما إذا كان ينبغي عليهم المضي قدماً في حرب يجدونها هم أيضاً غير مُرضية ومُكلفة. وقد تقدّم الإغريق باقتراح صفقة مستقيمة: سلِّموا هيلين ولن تكون هناك أية مطالب أخرى؛ وهكذا يمكن أن تتوقف الحرب. وهنا يسأل بريام هكتور عن نظرته للموضوع، ويعبر هكتور عن رأيه بوجوب قبول الشروط الإغريقية. فقد كانت كلفة الحرب غالية في الدماء والأرواح؛ وقد فقد الطرواديون عُشْر رجالهم، لا لشيء إلا "لحراسة شيء ليس لنا ولا يحمل قيمة لنا... قيمة [نسمة] واحدة".

وهو لا يرى أي وجاهة في "السبب لعدم/ تسليمها". "وعلى ذلك، يجيب ترويلوس":

ياللعار، أفٍ لك يا أخي!

هل تزن قيمة وشرفَ مَلِكٍ

بعظمةٍ والدِنا المهيب، بميزانٍ

للأونصات العادية؟

هذا كلام صائغ يتعامل بالذهب، وهو لا يتعلق بوزن قيمة هيلين، بل قيمة بريام - أي، شرف بريام. وهنا يتقدم شقيق آخر، الكاهن هيلينوس، ويردُّ بأنَّ والدهم يجب أن يكون عاقلاً، ولا يكون مثل ترويلوس. ويرد ترويلوس على ذلك باحتقار وسخرية: إنّه لمن التعقّل أن نهرب من الخطر، إن العقل هو عدو الشرف، إن التعقل في هذه القضية، كما في الحرب، هو الوقوع في الخزي والعار. ويعيد هكتور النقاش من جديد إلى قضية القيمة الاقتصادية البسيطة: "أخي، إنها لا تساوي الكلفة التي نتجشمها في سبيل/ الاحتفاظ بها". ويعود ترويلوس ليُدخل في النقاش اعتبارات قيمية أكثر تجريداً. ويطرح التساءل: "ما هو أي شيء إلا في ما يُقوَّم به؟" ويجيب هكتور:

ولكن القيمة لا تقطن في إرادة معينة؛

إنها تحتفظ بقدرها وشرفها

أيضاً حين تكون ثمينة في نفسها

كما عند المقوِّم. إنّه لمن الحمق في الوثنية

أن تجعل التعبُّد أكبر من الإله؛

والرغبة تُشغف بما يُعزى

إلى ما تعدَّى إليها وتتظاهر به،

دون صورة للقيمة المدَّعاة.

وبعبارة أخرى، هناك قيمة موروثة (وهي في حالة هيلين ضئيلة للغاية) في أصل الشيء كما إنّ هناك قيمة تتعدى إلى الشيء من الشخص "المقوِّم". إن الإرادة التي تفترض أن رغبتها في الشيء هي المنبع الوحيد لقيمة هذا الشيء، معتقدةً أن هذه الرغبة بذاتها غير متأثرة بفهم سابق للقيمة الموروثة للشيء المرغوب فيه، هي بكلّ بساطة مجرد حمق نرجسي. ويرد ترويلوس على هذه المحاججة من هكتور بحكاية رمزية مفترضة: لو قُدِّر له اليوم أن يقترن بزوجة - وهذا خيار يستهدي بالإرادة (وهي كلمة تعتبر الآن مرادفة تقريباً لعبارة "الرغبة") - فلن يكون بإمكانه شرفاً أن يصرفها إذا بدا له لاحقاً أن إرادته "لم تعدّ تتذوق الشيء الذي اختاره." فقد كسب الطراوديون هيلين التي لا نظير لها في مقابل "عمة عجوز".

لماذا نحتفظ بها؟ إن الإغريق يحتفظون بعمتنا.

هل هي تستحق أن نحتفظ بها؟ لماذا، إنها لؤلؤة،

وقد انطلقت ألف سفينة أو يزيد بحثاً عن قيمتها

وقد حوَّلت قيمتُها ملوكاً متوجين إلى تجار.

وإذا كان لك أن تعترف فإنّه كأن من الحكمة أن ذهب باريس -

وعليك أن تعترف بذلك، فكلكم صرختم به "أذهب، أذهب" -

وإن كان لك أن تعترف بأنّه عاد بجائزة قيمة -

وعليك أن تعترف بذلك، فكلكم صفقتم له استحساناً،

وصرختم "لا تقدر بثمن!" فلماذا أنتم الآن

تأخذون في تقدير ثمن حكمتكم الملائمة،

وتفعلون ما لم يفعله الحظ والنصيب أبداً،

وتحطون من قيمة ما سبق لكم أن قدرتموه

بأغلى من البحر والبر؟

إن ضغط الناحية الاقتصادية على هذه المناقشة واضح تماماً. فهكتور يربط القيمة بكلمة "قدْر"، ومع أن استعمال التثنية النعتية تشير إلى أن "القَدْر" و"الشرف" ليسا قابلين للفصل بسهولة، فهو يقول إن الأشياء تمتلك قيمةً بذواتها كما لدى المقوِّم. ويستعمل ترويلوس النوع ذاته من اللغة، ولكن على الجانب الآخر للقضية، وبدون الاعتراف بأنّ القيمة تكمن في ما سوى الرغبة المعينة: فهو يقول إن هيلين هي لؤلؤة ثمينة، جائزة قيِّمة، لا تقدَّر بثمن. ويتكرر استعمال كلمتي "تقدير" و"جائزة"، والظاهر أنه بالنسبة لترويلوس فإن الأمر ينتهي إلى المقولة التالية: حالما يقبل المرء بأنّ يلصق قيمة عالية إلى شيء معين، فإن السعي إلى تخفيض قيمة هذا الشيء سيعني انحطاطاً في قَدْر المرء ذاته، وليس في قيمة الشيء، "تحطون من قيمة ما سبق أن قدرتموه" عالياً. وسيبقى جزء من القيمة المقدَّرة ملتصقاً بالشيء المقدَّر، مع أنه سيصبح محسوباً من ضمن فقدان القيمة الشخصية لدى المقوِّم الذي يغير رأيه أو إرادته أو رغبته.

عندما تتدخل كاساندرا في النقاش يسألها هكتور إذا ما كانت تنبؤاتها المرعبة قد تقنع ترويلوس ليكون أكثر تعقّلاً. إلا أن ترويلوس يرد، وبتعقّل، قائلاً إن اعتبارات النجاح أو الفشل لا تحدث أي فارق في موقفه، وهو يقول إن التخلي عن هذا الموقف سيعني فقداناً للشرف، لقيمته الشخصية. وتلقى هذه الفكرة التأييد من باريس الذي يعلن أن السبب الذي يدفعه لاستبقاء هيلين ليس هو أنه يستمتع بالنوم معها، بل إن السبب هو أن إرجاع هيلين من قبل عائلة بريام، إن تمّ، سيعني انحطاطاً في "قيمة العائلة الكبرى". ثمّ يتكلم هكتور بفخامة ملاحظاً أن ترويلوس وباريس يتكلمان مثل شابين صغيرين تغلب شهوتُهما عقلَهما بحيث لا يعودان يميزان بين الصواب والخطأ. ثمّ يضيف بأنّ الواجب التعاقدي الأوّل الملزم لهيلين، بحسب قانون الطبيعة وقانون الأمم، هو نحو زوجها الذي هجرته، وهذا يعني ضمناً بأنّه إن كان هناك احتمال خسارة الطرواديين لقدرهم وقيمتهم، فعليهم أن يفكروا في واقع أنهم قد فعلوا ما يحط من قدرهم وانتهى الأمر عندما تدخلوا أصلاً في حقوق الزوج المهجور. فلئن كانت هيلين تعني فقداناً في الشرف، فإن هذا الفقدان قد حصل منذ زمن طويل عندما جرى اختطافها، وليس هناك أي مغزى لشعور الخوف من احتمال تكرر الفقدان في حال سمحوا لها بالذهاب. ثمّ ينهي هكتور النقاش بشكل مفاجئ باستسلامه بكلّ بساطة لوجهة النظر الأخرى، قائلاً إنّه على الرغم من أنه قد عبر عن رأيه "في سبيل الحقّ"، فهو يتقبل بعد كلّ ما قيل الفكرة بأنّ شرفهم على المحكّ في قضية الاحتفاظ بهيلين. وإنه لخضوع غريب أن يُقر هكتور بالحجة التي كان يقارعها أو أن يتبناها دونما حاجة لذلك، وكأن الأمر برمته لم يكن سوى مناظرة أكاديمية كان فيها يدافع عن قضية ليست له. طبعاً، كان عليه أنْ يستسلم، ففي نهاية المطاف، استمرت الحرب، وتبقى هناك مسافة كبيرة تفصلنا عن الاقتناع بأنّ الطرف الآخر كانت لديه الحجة الأقوى، وهي، على غرار ما حصل في معسكر الإغريق، تبقى بدون حلّ مرضٍ؛ واستمرت الأمور على ما كانت عليه في السابق، أو بأسوأ من ذلك، وكأن كلّ هذه المناقشات عن الدرجة والقيمة لم تكن، كما أسلفت القول، سوى مناظرات أكاديمية، وكأن ما يهم كلّ واحد منهم، أي

الحرب والسياسة والجنس، كان في الأساس، كما دأب ثيرسايتس على القول، هو قضية كبرياء أو مطامع لا تنطبق عليها الاعتبارات الأخلاقية إلا نفاقاً، أو ربما من الوجهة الأكاديمية فحسب.

ومن غرائب هذا المشهد الفريد العجيب أنه، وحتّى لحظة ذِكْر القانون في ختامه، لم تكن هناك ولا محاولة للإشارة إلى نظام متسام أو تقنين للقيمة سوى عُرفٍ مؤسسي غيرِ مدروس عن الشرف و"الكرامة" و"القيمة". وكان ترويلوس واضحاً في قوله بأنّ قيمة أي شيء تعتمد على اعتبار اقتصادي محض بشري، تحدده القيمة التي ينسبها الشخص لنفسه، وهي القيمة التي ما فتئت لغة المسرحية تخبرنا، تعتمد في نهاية الأمر على ما يظنه الآخرون عن الشخص؛ وهي بذلك تكون معتمدة على الرأي، ويجري تقويمها بحسب معايير غير عقلانية أساساً، مثل الشجاعة في الحرب. إن القيمة هي بالضبط قضية رأي، قضية اعتقاد (Doxa)، وليست قضية حقيقية؛ إن تقويم أي شيء يعتمد على مجموعة مركبّة من المعتقدات الخرافية والضوابط العقدية.

ويتعقد موقف ترويلوس بالإشارة والتلميحات الكثيرة للذوق وللنفور، وكلها تضيف إلى ثقل الفكرة القائلة بأنّ الخيار، بالإرادة أو الرغبة، للشيء المقدَّر هي قضية تتعلّق بالحواس الدنيا، بحاستي الذوق واللمس (حتّى إنّه وهو يتكلم كان يشتعل بالرغبة لكريسيدا)، مع أنها لا تخضع للمراجعة حين يتم إشباع هذه الحواس؛ وسيكون من الخِزْي وفقدان ماء الوجه السماح لانتهاء الرغبة بأنّ تغير تقويماً لشيءٍ ما بعد إجرائه، مهما كان أساس هذا التقويم عارضاً عابراً. (وسيكتشف في ما بعد أنه على الرغم من "صدقه" - بثباته في الخيار الذي اتخذه - فإن كريسيدا لم تكن كذلك؛ فهي من دعاة الظرفية). أما نظرة هكتور الاقتصادية فهي مختلفة. فمن وجهة منطقية، باعتقاده، ثمة مفارقة بين قيمة هيلين، في اللحظة الحاضرة على كلّ حال، وبين الكلفة التي ترتِّبها، وهو يحاجج بأنّ على الطرواديين أن يخففوا من خسائرهم. أما النقطة التي يذكرها عن قانون الطبيعة وقانون الأمم فهي تأتي بمعظمها فكرةً لاحقة.

كما يحدث غالباً عند شيكسبير، نجد أن جزءاً كبيراً من التأثير/ الناتج يتأتى ليس من المحاججة الصريحة بل من الإصرار على لائحة مفردات خاصة: القيمة، والقيِّم، وغير ذي قيمة، وتقويم، ويقوِّم، ولا يقدَّر بثمن، وجائزة، وثمن، ولؤلؤة، ورأي، وحقيقة، وشرف. ولا يستطيع المشهد، بأكثر مما نستطيع نحن، أن يقدم حلاً لمشكلة القيمة التي يطرحها؛ فهو لا يفعل سوى إظهار كم هي معقدَّة في الحالة الخاصة التي يجري البحث فيها، كم هي معتمدة على افتراضات مسبقة ليست محل تساؤل؛ وهو ينتهي بأنّ المُناظِر الذي كان يتمتع بشكل بيِّن بدرجة أكبر من التعمُّق والتأثير الذي كان داعيةً لتحكيم العقل، ينتهي به الأمر مستسلماً في موقف ضعيف. وتنتشر التساؤلات ببساطة كما تنتشر بُقعة من السائل؛ فقيمة هيلين هي قضية لا تنفصل عن قيمة بريام وكرامته، وهلمَّ جرًّا. والقول بأنّ الملوك أصبحوا تجاراً يُقصد منه الاطراء، مع أنه قد يُفهم بطريقة مختلفة. وهناك شخوصات أخرى في المسرحية يتعبون أنفسهم لكي يظهروا لنا أن هيلين لا تساوي كثيراً، بالمعنى الذي يفهمونه للكلمة، وأنها بذاتها، ليست بأكثر "شرفاً" من كريسيدا - ومصطلح الشرف بالنسبة للنساء يتعلق إلى حدّ بعيد بقضية العفة والإخلاص، ويمكن أن يُفقد في لحظة واحدة. ولهذا أهميته بالطبع، فللنساء قيمة تجارية تبادلية، وهن يُستعملن كما تستعمل السلع في المقايضة، فتتم

مقايضة هيلين بعمةٍ ما (ويعتقد ترويلوس أن هذه صفقة رابحة)، ومقايضة كريسيدا بأنيتنور (وليست هذه الصفقة على مُشتهى ترويلوس بالقدر ذاته). وقد يكون من الممكن أن نطلق على تلك النسوة اسم ضحايا الاغتصاب، فقد اختطفت هيلين من حجر زوجها لمصلحة باريس، وأُجبرت كريسيدا على الدخول إلى معسكر الإغريق ليستعملها ديوميديس؛ والاغتصاب، بما هو انتهاك لشرف الأنثى، هو، في النظام السائد، مدمِّر للقيمة. فليس للنساء "قيمة في أنفسهن"، مع أن جمالهن قد يوحي ظاهراً بعكس ذلك؛ فقيمتهن تكمن في ما يرى الرجال فيهن، وبعبارة أخرى، في الرأي.

إن الاقتصادات والسياسات يغذيها الرأي. ويبدو من المناظرة الشيكسبيرية أن هذا الموقع، معدَّلاً ربما بفكرةٍ ما حول أن الأشياء لها قيمة بذواتها - لها قيمة عن حقّ - كان محل اعتقاد في القرن السادس عشر، والظاهر أننا في الموقع ذاته إلى حدّ كبير، وإن كان تغيَّر وصفه في الوقت الحاضر. ففي المعتاد، نحن نتصرف وكأن للأشياء القدرة على أن تكون ذات قيمة بنفسها، هذا على الرغم من الاعتراف، بعد التأمل في الموضوع، بأنَّ الرأي، وهذا يشمل احترام الذات، يحكم كلّ عمليات التقويم. وسنمضي في ذلك بالاعتراف بأنَّه ليس الرأي الشخصي للمرء هو الذي يفعل ذلك؛ وذلك لأن هذا الرأي، سيكون متأثراً بالمواقف الضمنية أو الصريحة ضمن المجتمع الذي نعيش فيه. فهناك الكثير من الأشخاص الذين يقدِّرون عالياً، ويدفعون مبالغ طائلة من المال على لوحات تسجيل السيارات التي تحمل أرقاماً أو أحرفاً مميزة من هذا النوع أو ذاك؛ أو على السيارات العتيقة النادرة أو على عُلب الثقاب أو على الطوابع. وهناك كثيرون آخرون ممن لا يفعلون ذلك، ولكن هذا لا يؤثر على أفكار أولئك الهواة المتحمسين لتلك الأشياء، وهذا ما ينعكس في الأسعار التي يكونون على استعداد لدفعها لقاء هذه الأشياء، على خلاف ما يفعله معظم الآخرين. وعن الأشياء الأخرى يمكن أن يقال إن لديها قيمة قبل المتاجرة بها؛ ومن الواضح أن للذهب خصائص نافعة مثل المطيلية (قابلة الطَّرْق)، وإمكانية تشكيلها في سبائك نافعة، وما إلى هنالك، وهي صفات ذاتية أصيلة غير معتمدة على الأسعار التي يجري فيها تداول تلك المواد؛ والذين يتعاملون بتلك المواد، ربما يخطر في بالهم ما أسماه هيكتور "صورة ما من المزايا المدَّعاة". إن قطعة أثاث تعود للقرن الثامن عشر تساوي الآف الجنيهات، يمكن وصفها بأنها ذات قيمة نظراً لطريقة تصنيعها، وللأخشاب الداخلة في تصنيعها، ولأناقة تصميمها، وللحرفية الداخلة في عملية تطعيم أخشابها بالعاج وما إلى هنالك. إن هذه المزايا ترفد القيمة التبادلية في قاعة المزاد ولكنها موجودة على نحو مستقل عنها، ومن العسير الظن بأنَّ شخصاً ما مهتماً بكيفية تقويم الآخرين لهذه الأشياء، قد يجاهر بالاعتقاد بأنَّ فارق القيمة - متميزاً عن فارق السعر - ما بين هكذا قطعة وقطعة أخرى بلاستيكية من رُذالة الأثاث الحديث ليس إلا مسألة رأي؛ ولن يكون السؤال عن القيمة النفعية للشيء بذي مغزى، فنحن لا نحتاج إلى القول بأنَّ القيمة النفعية للصندوق الأثري العائد للقرن الثامن عشر معدومة؛ فهو أعلى قيمةً من أن يكون له أي نفع في الاستعمال اليومي.

بالطبع، إن القيمة شبه الجوهرية لهكذا شيء تتضح للخبير بأكثر مما تتضح لعابر السبيل الذي لا يمتلك المعرفة المطلوبة لتقويمها، ويمكن أن يُظن بأنَّ الخبير يُسبغ على الشيء قيمته "النعتية"، أي الصورة التي تتشكل لديه عن مزيتها المدَّعاة بأحدّ وأوضح مما يمكن أن

تصل إليه نظرة جاهلة. وهنا يمكننا أن نلتفت من جديد إلى طُرُقنا مع الأدب التي نفترض فيها الخُبث. وإنها لحقيقة بسيطة أننا كلّما عرفنا المزيد عن شيء ما من نوع معين كلّما ازدادت قدرتنا على تقويمه وإعطائه قدره وتقدير قيمة أخشابه وتصميمه وتطعيمه بالعاج وموضعه بين مثيلاته من بدائع المشغولات اليدوية. ويصح القول ذاته عن الأدب "المعترف به؛" والتعبير يعني ضمناً ليس فقط الإعراب عن الاستحسان لعملٍ معين، وإنما أيضاً أن هذا العمل يوضع في مصاف مجموعة أوسع من الأعمال التي تحظى بالتقدير أيضاً. إن الاعتقاد بأنَّ الأعراف الأدبية في تصنيف الأعمال تتصف بالقمعية، وبأن القمع هو من الصفات التكوينية لهكذا أعراف، إن هذا الاعتقاد ينبع بأنَّ لدى المرء صورة خاطئة عن هذه الأعراف. وهذا لا يعني أنه يتوجب على كلّ إنسان أن يتقبل القيمة النعتية لمحتواها. فإذا رغب بعض الناس بمعرفة هذه الأعمال لأنهم سمعوا أن بإمكانهم هم أيضاً أن يكونوا فكرة عن مزاياها، فيمكنهم أن يفعلوا ذلك دون إكراه، تماماً كما يمكنهم أن يفعلوا في ما يتعلق بتجميع علب الثقاب وسماع موسيقى الروك. إن أي شخص لديه بعض الخبرة في التعليم يعرف أنه لن يكون بإمكانك أن تجبر طلاباً غير راغبين على تقدير الأعمال الأدبية المعترف بها وعلى تحصيل المعرفة اللازمة لفعل ذلك، بأكثر مما تستطيع إقناعي، إذا لم أكن راغباً، بإلصاق قيمة كبيرة بالطوابع النادرة أو علب الثقاب.

ولكي نضع القضية في أدنى مستوياتها، نطرح السؤال التالي: ما هي المنافع التي تُجنى من معرفة شيء ما عن العُرف الأدبي السائد، بما يشبه الطريقة التي يحرز بها الخبراء الكثير من العلم حول قطع أثاث تشيبندايل (Chippendale) [طراز الأثاث الراقي والأنيق الذي شاع في إنجلترا في القرن الثامن عشر]؟ والحقيقة هي أنه يتعين عليك أن تُلم بالكثير الكثير من الأشياء المترابطة لكي تتمكن من تقدير شيء واحد، وأن المنافع المتحصلة من هكذا معرفة هي منافع ملموسة، حتّى لو كانت تتضمن عنصراً من تقديرات الذات. إن القراء الذين لديهم معرفة بمقدار من العمق بأعمال والاس ستيفنز (Wallace Stevens) - أعماله "الراسخة المعترف بها" - سوف يفهمون بعضاً من قصائده القصيرة المتأخرة - مثل "الكوكب على المائدة" أو "عن مجرد الكون" - على أنها قصائد قيّمة أو "عظيمة"، بينما لن يرى فيها أولئك الذين يقرؤونها معزولةً عن السياق العام لأعماله سوى أعمال هزيلة. ونجد هذه الظاهرة واضحة بشكل متساوٍ في السياقات الأوسع للأعمال المتعارف عليها.

إن الفكرة في ذلك بسيطة: إن كونَ قصيدةٍ ما جزءاً من كتلة شعرية أوسع يؤثر على قيمة هذه القصيدة كما يراها أولئك الذين يمتلكون درايةً بالكتلة الشعرية بمجموعها، ولكن ليس لدى أولئك الذين يتجاهلون تلك الكتلة. وتنطبق هذه الملاحظة على الأعراف الأوسع. وهي تشرح كيفية عمل هذه الأعراف بأكثر مما تشرح القيمة الذاتية للأعمال التي تنضوي تحت هذه الأعراف، وهي أيضاً توضح حقيقة أن عمليات التقويم تتمايز ليس فقط بتفاوت درجات الدراية بشيء معين بل أيضاً بتفاوت درجات المعرفة بالسياق العُرفي الأوسع؛ كما أنها تعني ضمناً أن من الخطأ التذمر بأنَّ التقويمات العُليا تأتي من قبل جماعة ذات تميز في حقل الاقتصاد. فالتميز يأتي من امتلاك المعرفة وليس من امتلاك المال. فالأمر ببساطة هو أن هذه الجماعة لديها دراية أكبر بهذا الشعر، وربما بالشعر على وجه العموم، كما إنَّ هناك البعض ممن يمتلكون معرفة أكبر بفن الخربشات الجدرانية أو الأفلام السينمائية الرخيصة. وهذا هو الفارق بين أولئك الذين لديهم صورة عن

المزية المدَّعاة وأولئك الذين ليس لديهم مثل هذه الصورة؛ وليس هناك داعٍ لأن يشعر أولئك الذين يمتلكون هذه الصورة بالقلق من الانتقادات التي قد يوجهها الآخرون، أو أن يشعروا بالغيرة منهم للمزايا التي قد يفضلونها. وكما يفعل برنارد وليامز (Bernard Williams)، علينا أن نبتهج بهذه الحرية بدلاً من الاستسلام لليأس.

وأنا أعترف بأنَّ هذا لا يجيب على السؤال الكبير، بأي معنى توجد المزية أو القيمة مستقلةً عن الأثر أو النتيجة، أو ما إذا كان يمكن للمرء أن يحصل على إحداهما دون الأخرى. وعلى الرغم من أنه يبدو أن القيمة والأثر يسيران جنباً إلى جنب، فإننا في المعتاد نتكلم عنهما على أنهما متمايزان، حيث نتكلم عن فكرة صورةٍ ما لا تعجبنا فعلاً، أو نحب أشياء قد نضطر للاعتراف، إذا ما أجبرنا، بأنها ليست ذات قيمة كبيرة، وهلمّ جرًّا. ولا يمكن أن يكون أمراً غير ذي بال أننا جميعاً نعرف كيف نستخدم اللغة المناسبة التي تفتقر إلى الدقة في الكلام عن قيمة المشغولات اليدوية البديعة حين نتكلم بشكل غير رسمي، حين لا نلقي بالاً للضوابط التي تفرضها الاعتبارات القِيَمِّية، أو حتّى اعتبارات ما بعد القيمية.

قراءات:

Eagleton, Terry 1990: *The Ideology of the Aesthetic*.

Ellis, John 1974: *Theory of Literacy Criticism*.

Kermode, Frank 1988: *History and Value*.

Reichert, John 1977: *Making Sense of Literature*.

Smith, Barbara Herrnstein 1988: *Contingencies of Value*.

Van der Rohe, Ludwig Mies (انظر: مايز فان دير روهي)

فاتيمو، جياني (Vattimo, Gianni) (1936-)

فيلسوف إيطالي ومنظِّر ثقافي ارتبط اسمه، بشكل رئيسي بالانعطافة (المضادّة للتنوير) الما بعد الحديثة، في الفكر الفلسفي الحديث. كان فاتيمة انتقائياً فرحاً في مجموعة مصادره، معتمداً على هيغل (Hegel)، نيتشه (Nietzsche)، فتغنشتاين (Wittgenstein)، هايدغر (Heidegger) الأخير، وعلى قراءة منتقاة (ولا نقول كان مغتنياً فرصاً) لدريدا (Derrida)، وأيضاً على أوج فلسفة البراغماتيين الجدد (أو "ما بعد التحليليين") متمثِّلةً في ريتشارد رورتي (Richard Rorty). من هؤلاء استمدَّ فكرة "التفكير الضعيف" (Prensiro Debole)، أي التفكير الذي يشجب ويتخلّى عن قيم عصر التنوير مثل: الصدق، والعقل، والنقد، والديالكتيك، والصحّة البرهانية... إلخ. وقال، إن الأفضل لنا، وبكثير، أن نتثقف على الفضيلة الما بعد - الحديثة - الحظ الفلسفي ذو المقاومة الأقل - التي تهدف إلى إجماع شعبي واسع القاعدة يتعدّى الأسس المهجورة للنزاع الجدلي والتي لا معنى لها. لذا، فهو ينتمي إلى نسخة من حجة نهاية الفلسفة، وإن تكن نسخة أقل روعة من التفكير الأنطولوجي العميق عند هايدغر، الخاص بنهاية الميتافيزيقا الغربية.

قراءات:

Vattimo, Gianni 1988: *The End of Modernity.*

----- 1993: *The Adventure of Difference: Philosophy After Nietzsche and Heidegger.*

كريستوفر نوريس (Christopher Norris)

فانتوري، روبرت (Venturi, Robert) (1925-)

مهندس معماري أميركي ومؤلّف دراستين مؤثرتين عن الهندسة المعمارية الحديثة. في دراسته الأولى التي حملت عنوان **التعقيد والتناقض في الهندسة المعمارية** (*Complixity Contradiction in Architecture*) (1966)، وجد فانتوري أن الكثيرين من المهندسين المعماريين الحديثين وصلوا إلى حدّ اعتبار البساطة مثالاً أعلى من دون تبصّر، محتفين بالقول الذي صار مضرب المثل لِـ لودفيغ مايز فان دير روهي (Ludwig Mies van der Rohe) والمتعلق بعمله، وهو - "القليل كثير" - معتبرينه مبدءاً مرشداً في التصميم الهندسي المعماري. وقدر ردّ فانتوري على ذلك بفكرة بارعة - هي "القليل مضجر" مدافعاً عن الثراء في التعبير الهندسي المعماري، مثل الذي نجده في أمثلة المذهب الأسلوبي، الباروك (الزخرفة) وهندسة روكوكو (Rococo) المعمارية. وإقترح فانتوري أيضاً، في خاتمة بحثه، أن النشاط والحيوية في الشوارع الرئيسيّة والمناطق التجارية يمكن أن تكون مصدر أفكار للمهندسين المعماريين، كما كانت لفناني ذوي صلة بفن البوب (Pop) وحركته. وفي بحثه الثاني **التعلّم من لاس فيغاس الرمزية المنسيّة للشكل الهندسي المعماري** (*Learning From Las Vegas: The Forgotten Symbolism of Architectural Form*) (1977) الذي شاركه في التأليف دونيس براون (Denise Brown) وستيفن إنزينور (Steven Inzenour)، درس فانتوري، وبتفصيل مشهد الشارع الرئيسي، وبخاصة، قطعة طويلة من الأرض في مدينة لاس فيغاس، المدينة الصغيرة التي تقدّم صورة عن علامات المدينة وعن تمدّدها. فمناطق توقيف السيارات ولوحات الإعلان ومحطات الخدمات ومطاعم الطعام السريع، الفنادق وكازيونات لاس فيغاس (Las Vegas) كلها قدّم ما يشبه النصّ المثالي لِفانتوري لتحليل "الحيوية الفوضية" التي فضّلها في اختبار الهندسة المعمارية حتّى "الوحدة الواضحة". والدرس المهم الذي يُتَعلّم من هذا النصّ هو أن البنايات العادية التي لها تزيين واضح - "السقيفة المزيّنة" - تخدم الهندسة المعمارية والتجربة الحديثة بشكل أفضل من الهندسة المعمارية الحديثة ذات "الفنّ العالي" التي تتعامل مع كلّ البنية بوصفها زخرفة تعبيرية. وقد صاغ فانتوري هذا الدرس بلغة النظرية الأدبية مبرزاً أن الهندسة المعمارية الحديثة جنحت إلى تجاهل المعنى الذي يمكن للزخرفة المطبقة أن توفره، وأكّدت على ملحقات المعنى التي تحوّل البنايات إلى ظواهر كبيرة من الزخرفة. وبذلك، أنشأ فانتوري انعطافةً في معنى قول أدولف لوس (Adolph Loos) المفيد أن "الزخرفة جريمة". وقد استعمل فانتوري دروس لاس فيغاس وأفكار التعقيد والتناقض في ممارسته الهندسة المعمارية، بدءاً من آل (Guild House) في فيلادلفيا، 1963-1960، إلى (*Sainsbury Wing, National Gallery* London, 1989-1991). وأفاد الهوائي (Antenna) الخاص بالتلفزيون، الكبير الذي لم يكن يعمل، والذي كان على سطح آل Guild House كرمز نحتيّ للنشاط الذي كان مهماً لحياة المقيمين في تلك البناية من المعمّرين. والأعمدة الضخمة

المنصوبة والتي بينها مسافات متزايدة، على طول واجهة Sainsbury Wing لعبت دور العلامات الرمزية التي تصل بين الامتداد إلى صف أعمدة البنية الرئيسيّة وإلى جانب عمود نيلسون (Nelson). ويبيّن الـ نقابة السكن (Guild House) و Sainsbury Wing تطوّر عمل فانتوري، كما يوضّح التيارات والأذواق المتحوّلة في الهندسة المعمارية منذ ستينيّات عام 1960 إلى تسعينيات عام 1990. ولم يعدّ فانتوري مهندساً معمارياً من نوع الاهتمام المحلّي، بل صارت أهميته دولية، ولم يعدّ يُلعن بوصفه مهندس البوب (pop)، بل صار معترفاً بوصفه الأب المؤسّس للهندسة المعمارية الما بعد الحديثة.

قراءات:

Venturi, Robert 1966: *Complexity and Contradiction in Architecture.*

------ Brown, Denise Scott, and Izenour, Steven 1972 (1977): *Learning from Vegas: The Forgotten Symbolism of Architectural Form.*

جيرالد إيغر (Gerald Eager)

Verfremdung (انظر: العزلة)

Verfremdungs effekt (انظر: الأثر الانعزالي).

الدراسات الفيكتورية (Victorian Studies)

حتّى عهد قريب، كانت معظم الدراسات التي تتناول الحياة الثقافية في بريطانيا خلال حكم الملكة فيكتوريا (1837-1901) تبدأ بالإقرار بالوجود المستمر للرواسم/ الكليشيهات عن ما تعنيه فكرة "الفيكتورية": التزمُّت والاحتشام المبالغ فيه في أمور الجنس، والروح الجدية، والاعتداد بالنفس الذي يميز الطبقة الوسطى، وادّعاء الفضيلة، والمحافظة في الأخلاق، والتعصُّب الطبقي، والعنصرية الإنجليزية. وقد كانت هذه النظرات التحقيرية محل عناية وتطوير على يد كُتَّاب مثل ليتون ستراكي (Lytton Strachey) (في كتابه **شخصيات فيكتورية بارزة** *Eminent Victorians*، 1918). وقد توصل مؤرخو الثقافة إلى استنتاج بأنَّه، على الرغم من أن هذه الكليشيهات فيها بعض الصحة، فإن هناك واقعاً أوسع يتمثل في أن المجتمع البريطاني في العصر الفيكتوري كان في صراع حول قضايا مهمة نجدها اليوم مرتبطة بالتطوّرات الحداثوية - وحتّى ما بعد الحداثوية - في السياسة والفلسفة والفنون والدين.

خلال حقبة الثورة الصناعية (بدءاً من حوالي 1760 إلى أواسط القرن التاسع عشر)، أدَّت المخترعات الصناعية مثل فرن السَّفْع (الصَّهْر) ونَوْل النسيج وآلات الغزل والمحرِّك البخاري؛ ونمو الأسطول التجاري وبناء الطرقات والقنوات؛ ونشوء مجتمع رأسمالي متنامٍ، أدى كلّ هذا إلى حدوث إعادة هيكلة ضخْمة في المجتمع البريطاني. وبحلول العام 1826، كان حوالي الثلثين ممن سبق لهم أن عملوا في الزراعة قد انتقلوا إلى المدن بحثاً عن وظائف في المصانع فيها. وحلت الآلات محل الحرفيين. وأدت تجارة الأنسجة إلى تنامي ثروة إنجلترا وأسهمت في خلق إمبراطورية على وسع العالم. ومع ذلك، فإن المصانع الاستغلالية واستغلال أولئك الذين كانوا في حاجة للعمل، وخاصة النساء والأطفال، خلقت فجوة واسعة بين الفقراء والأغنياء على نحو ينذر بالخطر. وتنامى الصراع للاستحواذ على السلطة السياسية بين الطبقة الأرستقراطية وطبقة ملاك الأراضي والطبقة (الطبقات) الوسطى الجديدة والعمال.

وأدى التقدّم في المجالات العلمية إلى نشوء تحديات في وجه الأفكار والمعتقدات القديمة حيال علاقات الفرد بالآخرين والعقائد الدينية. وكان علماء الجيولوجيا، مثل تشارلز لايل (Charles Lyell) في كتاب **مبادئ الجيولوجيا** (*Principles of Geology*) (1830-1833)، يؤكّدون أن خلق الأرض لا يعود إلى ستة آلاف سنة كما يقول **الكتاب المقدس**، بل هو يعود إلى دهور متطاولة في الماضي السحيق. وقدم تشارلز داروين براهين مقنعة في كتابه **أصل الأنواع** (*Origin of Species*) (1859) عن نظرية تقول بأنَّ الجنس البشري تطور من أصل حيواني بدائي (مناقضاً بذلك النظرة التقليدية المأخوذة من سِفْر التكوين). وعلى أيدي علماء الفلك، توسَّعت المعلومات عن الكون إلى مسافات لا يمكن تصوُّرها ما أدى إلى إزاحة كوكب الأرض من موقع مركز الكون إلى موضع بعيد في طرف المجرة. وكان الكثيرون يرون أن كلّ واحد من هذه المكتشفات العلمية كان يؤدي إلى تخفيض قيمة الجنس البشري بشكل جذري.

كما أدت أصوات متعالية في الفلسفة واللاهوت إلى إضافة تحديات جديدة في وجه المعتقدات الدينية التقليدية حول الموقع المركزي للجنس البشري في المشروع الكوني. وأسس أوغست كونت (1798-1857) المذهب الوضعي في الفلسفة، وكان لهذا المذهب جمهور واسع؛ وكان أتباعه يحاججون بأنَّ الإدراكات الحسية هي القاعدة الوحيدة المقبولة في اكتساب المعرفة الإنسانية. وكانت نظرة الوضعية المنطقية تصرّ على أولية الملاحظة في تقويم الحقيقة، وعلى الاعتقاد بأنَّ المحاججات الماورائية (الميتافيزيقية) والذاتية المنشأ غير الموضوعية وغير المبنية على المعطيات القابلة للملاحظة لا معنى لها. وحظيت نظرة جيرمي بينثام (Jeremy Bentham) النفعية (Utilitarianism) بقبول شعبي أوسع، حيث كانت فكرته الأساسية تقوم على القول بأنَّه يجب الحكم على أي سلوك أو أي فعل على قاعدة نفعيته في جلب "أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد" من الناس. وكان النفعيون القائلون بهذه النظرة يحاججون بأنَّ كلّ البشر يهتمون بمصالحهم الذاتية، إلا أن الموهبة الأسمى للجنس البشري هي العقل: أما العواطف والحدس والمعتقدات (وحتّى الدينية منها) فهي لا عقلانية وينبغي كبتها. والتربية هي الشرط اللازم في مساعدة العقل ليرى أين تكمن المصلحة الذاتية الحقيقية للفرد. وقد اضافت نظرة "النقد الأعلى" (نقد نصوص **الكتاب المقدس**)، على يد جماعة من الباحثين ذوي التفكير العلمي، إلى مشاعر الانزعاج والقلق لدى جمهور المؤمنين بالعقائد اليهودية - المسيحية التقليدية؛ وكان هؤلاء الباحثون يدرسون **الكتاب المقدس** على أنّه نصّ تاريخي وليس كتاباً منزلاً بالضرورة.

وفي المجال السياسي، كانت سلطة التاج ومُلاك الأراضي في انحسار، ولكن ذلك لم يكن يمضي بدون مقاومة، وهذا ما يظهر روائياً في رواية جورج إليوت (George Eliot) ميدلمارتش (Middelmarch) (1871-1872). وكان مشروع القانون الإصلاحي للعام 1832 يوسع من دائرة حقّ الاقتراع ليطال كلّ الرجال الذين يمتلكون عقاراً قيمته 10 جنيهات أو أكثر؛ ووسَّع مشروع القانون الإصلاحي الثاني في العام 1867 حقّ الاقتراع ليطال الطبقات العاملة. ولكن النمو المديني والتوجّه التصنيعي المتسارع واكبه فقرٌ هائل، وتوتُّرات وصراعات طبقية متنامية، ونزاعات حول التوجهات التي ينبغي أن يسلكها النظام التربوي الذي كان قد وُضع موضع التنفيذ

مؤخراً، ومسائل حاجات النساء وحقوقهن، ومشاعر القلق حيال اليقينيات الأخلاقية، وإحساس عام بأنّ العالم قد فقد طريقه.

ولكن في هذا المرجل الذي يغلي بالشكّ الممزوج بإحساس من المصير الوطني، بدأ البعض بالنقاش وبالبحث عن إجابات عن أسئلة - فلسفية، سياسية، اجتماعية، دينية - كانت تنبئ بقضايا ملحة أصبحت موضوع نقاشات ساخنة بعد مائة سنة في ختام القرن العشرين.

والواقع أنه يمكننا أن نرى العلامة المميزة للعصر الفيكتوري - إذا كان هناك من علامة تميز هذا العصر سوى حكم الملكة فيكتوريا الذي دام 64 سنة - في ذلك الإعصار من التغيير الذي سيطر على إنجلترا في تلك الحقبة. وقد حاجج البعض، مثل المؤرخ ورجل الدولة توماس بابينغتون ماكولي (Thomas Babington Macauley) (1800-1859)، بأنّ عملية التصنيع، والتوسع الإمبراطوري، والمشاركة المتنامية للطبقات الوسطى في الحكم، كلّ هذه الأشياء كانت تنتج تقدّماً اقتصادياً عظيماً مصحوباً بحياة أكثر راحة للمواطن البريطاني العادي. وإلى حدّ ما، كانت هذه النظرة صحيحة. إلا أنه كانت هناك أصوات أخرى، مثل إليزابث باريت براونينغ (Elizabeth Barrett Browning) وتوماس كارلايل (Thomas Carlyle) وجون راسكن (John Ruskin) وماثيو أرنولد (Matthew Arnold)، تقدّم قراءة أكثر قتامة للعصر. وقد اتضح سريعاً أن الإنجليز لم يكونوا يعيشون في عالم متقدم.

ويقسم المؤرخون الحديثون حكم فيكتوريا إلى أربع حقب:

إن مشروع القانون الإصلاحي الأوّل (1832) - الذي ألغى ما يسمّى بـ: "الأقضية الفاسدة" (المناطق الريفية التي هجرها سكانها والتي كانت لا تزال ترسل إلى مجلس النواب نواباً كانوا يمثلون آراء مُلاك الأراضي الأقوياء) - غالباً ما يُنظر إليه على أنه يشكل البداية الفعلية للعصر الفيكتوري. ويُقال بأنّ الحقبة الأولى لذلك العصر إلى حوالي زمن إقامة "المعرض الكبير لأعمال جميع الأمم" (1851)، الذي أقيم في كريستال بالاس (القصر الكريستالي) الذي كان أول مبنى عمومي في التاريخ يشاد من أجزاء سابقة التصنيع. وشهد عقدا الثلاثينيات والأربعينيات من القرن التاسع عشر تزايداً تدريجياً في الاعتراف بحالة الانحطاط والقذارة والفقر التي أوجدتها الثورة الصناعية في أوساط الطبقة العاملة التي كانت قد تشكلت حديثاً وفي المحاولات لمعالجة هذه الحالة، ولمعالجة الاضطرابات الاجتماعية والتحديات التي كانت تواجه المعتقدات التقليدية.

وتلا ذلك حقبة وسطى في العصر الفيكتوري (حوالي 1851-1880) وشهدت هذه الحقبة أيضاً مشاكل واضطرابات ولكنها شهدت أيضاً ازدهاراً كبيراً. وعاشت بريطانيا العظمى زمناً من الازدهار الاقتصادي، وكان اقتصادها هو الأقوى في العالم، وأصبحت مصرف العالم الأوّل وأول مورِّد وناقل للبضائع المصنَّعة فيه. وتوسَّعت الطبقة الوسطى وكان الكثيرون يعيشون حياة من الرفاهية المتزايدة. حتّى إنّ بعض المنافع الاقتصادية رشحت إلى الطبقة العاملة قطرةً قطرة. وتضاعف عدد الذين يحقّ لهم الاقتراع مع مشروع قانون الإصلاح الثاني (1867) الذي وسَّع ذلك الحقّ ليشمل الطبقة الوسطى وعمال المدن - ولكن ليس النساء ولا الفقراء. وأصبحت الجدالات الدينية هماً مستنفداً فيما كان دعاة المذهب النفعي - الذين كانوا يحققون نجاحات واضحة في تطبيق

نظرياتهم على المشاكل السياسية والاجتماعية - يحاججون بأنَّ ليس للإيمان أهمية، بينما كان علماء مثل توماس هاكسلي (Thomas Huxley) يروِّجون للنظريات الداروينية حول الاختيار الطبيعي، وللقضايا المزعجة الشائكة حول تماهي البشر مع الحيوانات في الدرجات العليا. وكانت أبحاث الجيولوجيين الذين أرجعوا أصل وجود الأرض إلى أزمنة سحيقة في الماضي من خلال بحثهم في "أحجية الصخور"، وأبحاث علماء الفلك التي وسَّعت من معرفة الفضاء المجرِّي (وتضاؤل أهمية كوكب الأرض في المشروع الكوني)، كلّ هذه الأبحاث عقَّدت الأمور وأضافت إلى الحيرة التي كان يشعر بها الكثير من المؤمنين.

وشهدت الحقبة الثالثة (1880-1890) نشوء تحديات جديدة في وجه يقين البريطانيين بالتقدّم وبمصير بلدهم قوةً مهيمنةً في العالم: ونجم عن انبعاث الدولة الألمانية تحت بيسمارك وانبعاث أميركا بعد حربها الأهلية منافسة متنامية في مجالات الإنتاج الصناعي والتجاري بينما كانت تنمية الولايات المتحدة للأراضي الزراعية الخصبة الغنية بالمزارع تفرض تدنياً في أسعار الحنطة وتواجه المزارعين الإنجليز بمنافسة شديدة. كما أدى تنامي الحركة النقابية إلى جعل حزب العمال قوة سياسية كبيرة، حيث كان بعض قادة الحزب يغازلون بعض تلاوين النظرة الاشتراكية، بما في ذلك النظريات الشيوعية لكارل ماركس وفريدريش إنجلز. وكان هناك ميل لدى بعض الكُتَّاب مثل صامويل باتلر (Samuel Butler) للحط من شأن بعض عمالقة العصر الفيكتوري مثل تينيسون (Tennyson) وغلادستون (Gladstone)، ومن شأن الروح الأخلاقية التي تدَّعي الفضيلة لدى الطبقة الوسطى البريطانية، وقد أدى هذا الميل إلى إبراز إحساس متنامٍ بوجود إعتلالٍ ما، وقد تكثّف هذا الإحساس خلال عقد تسعينيّات القرن التاسع عشر (الذي غالباً ما يُعَرَّف بأنَّه الحقبة الرابعة في العصر الفيكتوري). وفي هذا العقد، طوَّر الفنانون المنتمون إلى الحركة الجمالية، على نحوٍ واعٍ، إحساساً عاماً من التعب الانحاطي والتعقيدَ الاكتئابي؛ ومن بين الأعمال التي تمثل روح هذه الحقبة نذكر روايتي أوسكار وايلد (Oscar Wilde) **صورة دوريان غراي** (*The Picture of Dorian Gray*) (1891) و"صالومي" (Salome) (1893)، وقصائد إرنست داوسون (Ernest Dowson). وكان الكثير من فناني نهاية القرن يركزون على التعبير عن إحساس بالانحلال الخلقي وبالخذلان من الآلهة القديمة.

إلا أن التغيير الثقافي المتسارع لم يكن الخاصية الوحيدة للفيكتورية التي يرى فيها علماء العصر الحديث علاقة بروح عصر ما بعد الحداثة في القرن العشرين. وقد عادت الكثير من القضايا التي شغلت الفيكتوريين، والتي انكب الفيكتوريون على دراستها بحيوية فكرية واضحة، عادت إلى الظهور منذ العام 1970، أو أنها أصبحت من جديد موضع تركيز بوصفها مشاكل بالغة الأهمية في الحياة المعاصرة.

ونجد نموذجاً ملائماً لذلك في ما كان أهل العصر الفيكتوري يسمونه "مسألة المرأة". ومن السخرية أنه في زمن كانت تسيطر فيه فكرة النفعية على عالم الرجال في الطبقات العليا، كانت النساء في تلك الطبقة يعشن حياة خضوع بينما كن يسعين خلف الجماليات التافهة - أشغال الإبرة وتنسيق الأزهار، فن الرسم التقريبي - أو يشغلن أوقاتهن في أعمال البر في الحارات الفقيرة المجاورة. وأصبح موقع المرأة في الطبقة العليا موقعاً مكرَّساً للعناية بالزوج الذي يأتي إلى المنزل مثقلاً بهموم معارك الأعمال. ويضع كوفنتري باتمور

(Coventry Patmore) في إحدى رواياته الشعرية، المكتوبة بنية طيبة، والتي يتغنى فيها بقدسية العائلة وبموقع المرأة المسيطر في المنزل، يضع المرأة في موضع الملاك في المنزل (The Angel in the House) (1854–1862). ولكن كان من السخرية أن حرمان المرأة من إنسانيتها برفعها إلى مرتبة القداسة جردها من حقوقها الإنسانية وأنزلها إلى مرتبة الخضوع والعبودية الفعلية. أما نساء الطبقة العاملة فكنّ يعشن حياة مختلفة إلى حدّ بعيد: فقد كن منبعاً للعمالة الرخيصة من عائلات عَصَرَها الفقر، وكن يعملن لساعات طويلة بأجور زهيدة في الحقول والمطاحن والمصانع والمناجم ودكاكين الحرف اليدوية. ونجد نموذجاً روائياً للمرأة المثقفة ذات الحياة الناعمة وإنما المحبوسة في شخصية دوراً سبينلو في رواية تشارلز ديكنز (Charles Dickens) دايفد كوبرفيلد (David Copperfield) (1849–1850)، بينما تقدّم راشيل، زميلة بلاكبول في رواية ديكنز **أوقات صعبة** (*Hard Times*) (1854) رؤية لحياة المرأة العاملة من الداخل.

ولكن كانت هناك حركة مضادة صحية تحرّكت بإرادة وفعل عدد من النسوة اللواتي قدمن مثالاً يحتذى: فلورانس نايتنغيل وهاريت مارتينو وجورج إليوت وإليزابث باريت براونغ. وكان لكتاب جون ستيوارت مل (John Stuart Mill) **إخضاع النساء** (*The Subjection of Women*) (1869) أثر في رفع درجة الوعي لدى الجمهور ضدّ الطغيان في الحياة العائلية في المجتمع الفيكتوري. وقام بعض الروائيين الذين كانوا يتمتعون بالشعبية من مثل وليام ثاكراي (William Thackeray) وتوماس هاردي (Thomas Hardy) بتصوير نماذج أكثر واقعية للنساء من النموذج الذي نجده في صورة "الملاك في المنزل" التي أوجدها باتمور، بتقديم نماذج روائية لحياة بطلات غير تقليديات من مثل بيكي شارب في رواية ثاكراي فانيتي فير (Vanity Fair) (1847–1848) وباتشيبا إيفردين في رواية هاردي **بعيداً عن الجمهور المجنون** (*Far From the Madding Crowd*) (1874)، اللواتي كان لديهن مشاعر جنسية وطموح وآفاق فكرية.

وكانت هناك قضية كبرى ثانية تجري بالتوازي بين الثقافتين الفيكتورية والحديثة وهي تتعلّق بالتوجّه الذي يجب أن تتخذه التربية. فبالنسبة لأهل العصر الفيكتوري، كان التوتر الأساسي، كما نجده متمثلاً روائياً في رواية ديكنز "أوقات صعبة"، بين الحاجة إلى التربية التقنية عن طريق تعليم "الحقائق الصلبة" التي تحضِّر الشباب لوظائف في المجال الصناعي وبين الآراء التي أتى بها مفكرون مثل جون هنري نيومان (John Henry Newman) وماثيو أرنولد (Matthew Arnold) للتبشير بتربية ليبرالية تحررية، تربية تقوم على "الأفكار" التي تتحدى عقل الفرد وروحه. وفي زماننا الحاضر تتمحور المناقشة ليس فقط حول المناظرة بين التربية الليبرالية والتربية التقنية، بل بين التقليديين والأجندة التي تقدّمها نظرة "الصح السياسي" في المجتمعات الغربية نيابةً عن الحركة النسوية والتعددية الثقافية والفلسفات النسبية.

ولكن هناك نقطة أخرى تظهر توازياً بين الحقبتين وهي تكمن في الصراع على السلطة، بشقيها الاقتصادي والسياسي، وهو صراع يشكل جزءاً من المواجهة بين الأجندتين الرأسمالية والاشتراكية. فقد كان آدم سميث (Adam Smith)، في كتابه **بحث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم** (*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*) (1776) البيان الأساسي للنظرة الرأسمالية القائمة على محض قاعدة "دعه

يعمل" (laissez-faire)؛ بينما قدم كارل ماركس، بالاشتراك مع صديقه فردريش إنجلز، النقيض الاقتصادي (والسياسي) المقابل، الشيوعية. وكان سميث يحاجج بأنّه، بما أنه لم يعد بإمكان المجتمع في عالم متغير أن يستمرّ في الحياة تحت القواعد الاستبدادية التقليدية، فإن السوق نفسه، بانبنائه على قانونين مركزيين، قدم فعلياً آلية جديدة للحكم. ويتفاعل قانون السوق - المصلحة الفردية والمنافسة - بحيث يفعل أحدهما في الآخر ما يؤدي إلى التوازن الذاتي فيهما ما يضمن استدامة المجتمع على نحو صحي. بينما تقول نظرة ماركس بأنّ التاريخ يُظهر بأنّ تاريخ الإنسانية كان صراعاً طبقياً حتمياً بين الطبقة العاملة والطبقة البورجوازية، كما أشار إلى أن الرأسمالية، بالنظر إلى المظالم والنقائص فيها، ستزول مع مرور الوقت. وكان بعض الكتاب الفيكتوريين، مثل توماس كارلايل (Thomas Carlyle) في كتاب **الماضي والحاضر** (*Past and Present*) (1834) يدافعون عن المواقع التي قدمها آدم سميث، بينما كان هناك معارضون لهذه النظرة، مثل وليام موريس (William Morris) في كتاب **الفردوس الأرضي** (*The Earthly Paradise*) (1868) يهاجمون الرأسمالية ويدافعون عن نظام سياسي جماعي اشتراكي. إلا أن جون ستيوارت مل في كتابه المتألق **مبادئ الاقتصاد السياسي** (*Principles of Political Economy*) (1848) كان يحاجج بأنّ القوانين التي يقترحها الاقتصاديون الكلاسيكيون لا تنطبق على التوزيع، بل على الإنتاج فحسب؛ وبهذا كان يقدم تبريراً لإيجاد توازن بين الاشتراكية والرأسمالية، وهي توليفة كان مقدراً لها أن تسيطر على جزء كبير من التوجّه الاقتصادي لبريطانيا والغرب منذ أواسط القرن التاسع عشر.

وهناك قضية رابعة، قضية الإيمان في مواجهة الكفر، لا تزال ساخنة اليوم، كما كانت في المناقشات التي ثارت في العصر الفيكتوري حول اللاأدرية والشكّ والدين القائم على المبدأ الإنساني الذي جاء به كونت، والعقائد التقليدية. وقد جرى التداول في هذه القضايا، بأجلى صورة، خلال سبعينيّات القرن التاسع عشر في "الرابطة الميتافيزيقية"، وهي جماعة تألفت من مفكرين بارزين كان في عدادهم الكاردينال هنري مانينغ (Henry Manning) وتوماس هاكسلي وتينيسون وجون راسكن وغلادستون: وكان التزام هؤلاء الأفراد باللقاء للمناظرة على مدى سنوات تأكيداً لأهمية هذه القضية في العصر الفيكتوري.

وكان هناك بحث متجدد جرى في تسعينيّات القرن العشرين في الفكر الفيكتوري الاجتماعي والسياسي والفلسفي والديني، ونتج عن هذا البحث محاولات لإعادة صياغة أسئلة حول الاهتمامات الثقافية المعاصرة بالنظر إلى النماذج الفيكتورية في رسم أُطُر الخطاب. وقد أدى هذا البحث إلى تنامي التقدير لاستعمال الفيكتوريين للأشكال في الفنّ، وإلى تجديد مشاعر الاحترام للحيوية الفكرية في المناقشات التي وسمت سني عهد الملكة فيكتوريا بطابعها.

قراءات:

Altick, Richard D. 1973: *Victorian People and Ideas: A Companion for the Modern Reader of Victorian Literature.*

Auerbach, Nina 1982: *Women and the Demon: The Life of a Victorian Myth.*

Briggs, Asa 1989: *Victorian Things.*

Buckley, Jerome H. 1966: *The Triumph of Time: A Study of the Victorian Concepts of Time, History, Progress and Decadence.*

Culler, A. Dwight 1986: *The Victorian Mirror of History.*

David, Deidre 1987: *Intellectual Women and Victorian Patriarchy.*

Houghton, Walter E. 1957: *The Victorian Frame of Mind 1830-1870.*

Knoepflmacher, U. C., and Tennyson, G. B., eds 1977: *Nature and the Victorian Imagination.*

Scott, Patrick, and Fletcher, Pauline, eds 1990: *Culture and Education in Victorian England.*

Showalter, Elaine 1990: *Sexual Anarchy: Gender and Culture at the Fin de siècle.*

Wheeler, Michael 1991: *Death and The Future Life in Victorian Literature and Theology.*

Wisley, Basil 1977: *Nineteenth Century Studies.*

Young, G. M. : *Victorian England: Portrait of an Age.*

جون ج. جويس (John J. Joyce)

فولوشينوف، فالتين نيكولافتش (Voloshinov, Valentin Nikolaevich)

كاتب روسي حول اللغة والأدب، انظر باختين ميخايل (Bakhtin, Mikhail).

W

وورهول، أندي (Warhol, Andy) (1928?-87)

رسّام أميركي، وصانع أفلام، وناشر ومقاول. كان آندي وورهول أكثر الشخصيات اللافتة في فن البوب (Pop Art). ابتدأ في خسينيّات كفنّان تجاري ناجح، لكنه لم يلبث أن دخل عالم صالات العرض في عام 1962 بصورة لاعب حساء كامبل (Campbell). مع ذلك، كان اهتمامه في استعمال صور pop في فنه أقل من تكرار ومضاعفة عمليات إنتاجها (فالأستديو الذي عمل فيه كان اسمه المعمل) ووسائل تسويقها [انظر وورهول وهاكيت (Hackett, 1980)]. لذا، كان تأثير وورهول على الثقافة الشعبية ذاتها هائلاً، فقد وفر للفنانين تسويغاً (جمالياً) للتطور الذاتي، ولنجوم البوب (Pop) طريقة لتأويل عملية المبيعات بوصفها فناً. وقد احتفى به دايفد باوي (David Bowie) وآخرون من بين آخرين، في الأغنية، لكن من بين جميع الموسيقيين كانت مادونا (Madonna) أكثر المدينين لمثل وورهول الخاص بكيفية تحويل التجارة إلى فن.

قراءات:

Warhol, Andy, and Hackett, Par 1980: *Popsim: The Warhol 60s.*

سيمون فريث (Simon Frith)

وِسْتْ كورنِلْ (West, Cornel) (1953)

فيلسوف في الدين وناقد ثقافي أميركي – أفريقي. بعد دراسته في جامعة هارفارد (Harvard) (1973,a) وجامعة بيرنستون (Princeton) (phD 1980)، عُين وِسْتْ في عدد من مؤسسات التعليم العالي، وكان أبرزها المعهد اللاهوتي الاتحادي (Union Theological Seminary)، في ييل (Yale)، وجامعة باريس وجامعة بيرنستون. وفي عام 1994 التحق بهيئة التدريس والإدارة في قسم الدراسات الأميركية – الأفريقية وDivinity School في جامعة هارفارد. ويدلّ مركزه كرئيس فخري للاشتراكيين الديمقراطيين في أميركا على دوره الصريح "كمفكر أساسي".

وتعود فرادة وقوة نظرته الفلسفية إلى محاولته التقريب، عبر تأليف خلاق، بين تقاليد

نظرية وتقاليد ممارسة كثيرة تبدو متباينة، مثل: المسيحية النبوئية، والبراغماتية التاريخية، والماركسية التقدّمية والفكر النقدي الأميركي - الأفريقي. وكما أوّل وِسْتْ تلك التقاليد، بدا كلّ واحد منها موفّراً دعماً، بطريقته، للمبدأين الأخلاقيين الذين عمّا تفكيره كلّه، وهما، كرامة الفرد والديمقراطية الحقيقية الجذرية.

وصوَّر وِسْتْ المسيحية النبوئية، تصويراً مصغَّراً في أفكار رئيسيّة ثلاث، هي: صورة الله (Imago Dei) (وهي فكرة أساسية لمذهب المساواة)، الانحلال الأخلاقي (الأساس للديمقراطية الجذرية، ومملكة الله (منبع الأمل). استمد وِسْتْ من البراغماتية، وخاصة براغماتية جون ديوي (John Dewey)، ميلاً قوياً مضاداً للميتافيزيقا أدّى به إلى التأكيد على الحاجة لصراع سياسي لا يتوقف في تاريخ محمَّل بالمأساة بشكلٍ لا مهرب منه، ومع ذلك، فإنَّ إمكانية التحرر موجودة فيه كأمل لا ينطفئ.

وقد ميّز وِسْتْ الماركسية التقدّمية عن اللينينية واستالينية بحساسياتها الديمقراطية روزا لوكسمبرغ (Rosa Luxemburg) وفي انتباهها لثقافة معينة من الهيمنة والهيمنة المضادة أوتونيو غرامشي (Antonio Gramsci). أما الفضيلة الموجّهة في التحليل الاجتماعي الماركسي، فهي، وفقاً لرأي وِسْتْ، تتمثّل في تركيزها على الترابطات الديناميكية المتشابكة التي تضم وتوحّد البنى الاجتماعية السائدة والقوى المضادّة.

ومع ذلك نقول، إنّه مع أن وِسْتْ ينطلق عميقاً من تلك التقاليد الدينية والفلسفية، فإنّه أكَّد على أن الجذر الأصلي لفكره وممارسته كان المجتمع الأفريقي - الأميركي (أو "أفريقي العالم الجديد") الذي كان، وفي ضوء تاريخه الفريد، مصدراً للنقد النبوئي للسيطرة السلطوية، وخاصة على شكل السيطرة البيضاء بوصفها حداثة أوروبية - أميركية. ومهما يكن من أمر، فقد ميَّز نظرته، وبعناية، عن المذهب المحافظ والمذهب الليبرالي عند ذوي البشرة السوداء، معرِّفاً نفسه كمسيحي اشتراكي أميركي - أفريقي. وعلاوة على ذلك، رفض رومانطيقية الاستثنائيين الأميركيين الأفريقيين وتشويه السمعة الذاتية عند الأميركيين الأفريقيين الاستيعابيين لصالح نوع من المذهب الإنساني يعترف بالصفة التاريخية الخاصة للمجتمع الأميركي - الأفريقي وصراعاته. وفي ضوء الظروف الاجتماعية والثقافية السائدة، عبّر وِسْتْ حديثاً عن قلقه الخاص من العدمية (Nihilism) - أي الشعور العميق باللامعنى - المنتشرة في الطبقات الدنيا للأميركيين - الأفريقيين، وقلقه تجاه أزمة القيادة - أي الافتقار إلى رؤية أخلاقية - التي تغلغل في أوساط النخب الأميركية - الأفريقية، السياسية والفكرية.

وربط وِسْتْ كتاباته بالحركات الما بعد - الحديثة، وبخاصة، لجهة افتراقها عن أنماط التفكير والممارسة ذات المركز الأوروبي، واحتفائها بالأشكال الجذرية للتغاير والفروق. وبالإضافة إلى ذلك، ميَّز نظرته عن تلك الأنواع من مذهب ما بعد الحداثة التي تنتهي بمذهب نسبي أخلاقي كامل ولا مبالاة سياسية. لذا، نراه يدعو "سياسة الاختلاف الثقافية الجديدة" للخوض في نقدٍ واسع للحضارة الرأسمالية والتعزيز التعاوني لجميع طبقات الأشخاص الذين أخضعهم واضطهدهم النظام المسيطر السائد. وفي تقديره، سوف تتجاوز سياسة نبوئية أصلية هيمنة المركزية الأوروبية وتنافر التعددية الثقافية متجهة نحو شكل جديد من الديمقراطية الكاملة.

قراءات:

West, Cornel 1982: *Prophesy Deliverance! An Afro-American Revolutionary Christianity.*

----- 1989: *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism.*

----- 1993a: *Race Matters.*

----- 1993b: *Keeping Faith: Philosophy and Race in America.*

دوغلاس ستورم (Douglas Sturm)

Western Europe, European Cultural Studies (انظر: الدراسات الثقافية الأوروبية في أوروبا الغربية).

وورف، بنيامين لي (Whorf, Benjamin Lee) (1941–1897)

عالم لسانيات وأنثروبولوجي أميركي. درس الهندسة الكيميائية، وقضى حياته العاملة في أعمال التأمين. قاده اهتمامه المديد باللغة إلى دراسة، اللسانيات على يد إدوارد سابير (Edward Sapir)، كما أثارت منشوراته اهتماماً كبيراً. أعيد نشر كتاباته الأساسية بعد وفاته بعنوان **اللغة، الفكر، والواقع** (*Thought and Reality*) (1956).

أفضل ما يعرف به وورف هو نظرته القائلة بأنَّ اللغة التي تتكلمها تؤثر على الطريقة التي تفكّر بها. تعرف هذه النظرة باسم فرضية وورف: وحيث إنَّ سابير عبر عن النظرة ذاتها في بعض المناسبات، فإنها تسمَّى أحياناً فرضية سابير – وورف. برز اهتمام وورف في هذا المجال من عمله في التأمين، حيث تمثل جزء من عمله في دراسة الوقاية من الحريق. لاحظ أن بعض أنماط التفكير المتصلبة تؤدي بالناس دوماً إلى تجاهل خطر الحريق، وحاول ربط أنماط التفكير المتصلبة هذه بالبنى اللسانية.

ثابر وورف (على ذلك) وصولاً إلى دراسة لغة هنود الهوبي، ولقد دهش من النظرة إلى العالم التي بدا له أنها تتجسد في بنية اللغة ومفرداتها، والتي بدت مختلفة جداً عن نظرة الإنجليزي إلى العالم، وعما أسماه اللغات "الأوروبية المعيارية العادية" (Standard Average European). ولقد استمر في ذلك وصولاً إلى نشر عدة أوراق تَدَّعي أن النظرة إلى العالم المقننة في كلّ لغة تحدّد الطريقة التي يدرك المتحدث بها العالم ويؤوله.

تُعْتَبَرْ فرضية سابير–وورف بشكل أفضل على أنها تمزج ما بين ادعائين منفصلين: الحتمية اللسانية (Linguistic Determinism)، والنسبية اللسانية (Linguistic Realitivity) (انظر: Slobin, 1979, pp. 174-185). فأما الحتمية اللسانية فتقرر أن اللغة تحدّد الفكر؛ وأما النسبية اللسانية فتقول بأنَّ العلاقة ما بين اللغة والفكر تتباين في مختلف اللغات. ومن الممكن دعم الحتمية بدون الاعتقاد بالنسبية: فعلى سبيل المثال، يمكن أن يوصف اعتقاد تشومسكي بالنحو الكوني بمثابة حتمية بدون نسبية (انظر تشومسكي، نعوم).

يبدو أن وورف قد دعم كلّ من الحتمية والنسبية، ولو أن هناك مقاطعاً في أعماله تعبر فقط عن الادّعاء الأضعف القائل بأنَّ اللغة تؤثر على الفكر أكثر من كونها تحدده. لا يبدو أن فرضية سابير – وورف المتطرفة قابلة للصمود. فلو أنها كانت صحيحة، لأصبحت الترجمة بين اللغات مستحيلة معظم الأوقات: إلا أنه من الواضح أن الترجمة ممكنة، ولو أنّها ليست سهلة بالضرورة، معظم الأوقات. كما ألقت أعمال لاحقة ضلالاً من الشكّ على

بعض ادّعاءات وورف بصدد الهوبي (انظر Malotki, 1983).

وإذا لم يكن شكل الفرضية المتطرف قابلاً للصمود، فإن الشكل الضعيف ليس بالغ الأهمية. ومن السهل إظهار ترابط ما بين اللغة والفكر: إلا أن الاستنتاج انطلاقاً منها وصولاً إلى الادعاء بأنَّ التأثير وحيد الاتّجاه هو بالأحرى بلا معنى. نزعت الأبحاث اللاحقة في علم النفس اللساني إلى التركيز على كونيات اللغة والفكر، أكثر من تشديدها على التباينات كما فعل وورف.

يتمثل أحد أسباب بقاء فرضية سابير - وورف قائمة في أن مناقشتها تشكل مهمة مقالة ملائمة لطلاب السنة الأولى في دراسة اللسانيات. ولا تتمثل الدروس التي يجب أنْ يشجع الطلاب على استخلاصها، في مسألة كلّ من اللغة والفكر، وإنما بالأحرى في مسألة الفرضيات العلمية. إذ يتعين في المقام الأوّل، أن تكون الفرضية مصاغة بدقة كافية كي تكون قابلة للاختبار. وفي المقام الثاني، يتعين أن تبدو، حين يتم اختبارها، وكأنها قد تكون صحيحة. وإذا اتضح أنها غير صحيحة، فإننا نكون مع ذلك قد تعلمنا أشياء ذات أهمية من خلال دحضها (Disproving). يبدو أن فرضية وورف تفشل على الصعد الثلاثة (انظر Fishman, 1982 من أجل مزيد من التقدير الإيجابي).

قراءات:

Fishman, J. 1982: "Whorfianism of the Third Kind: Ethnolinguistic Diversity as a Worldwide Societal Asset".

Malotki, E. 1983: *Hopi Time: A Linguistic Analysis of the Temporal Concepts in the Hopi Language.*

Slobin, D. 1971: (1979): *Psycholinguistics.*

Whorf, B. L. 1956: *Language, Thought and Reality: Selected Writings.*

رفائيل سالكي (Raphael Salkie)

ويداوسون، هنري جورج
(1935-) (Widdowson, Henry George)

باحث بريطاني في اللسانّيات التطبيقية، بريطاني. عمل في المجلس البريطاني في سريلانكا وبانغلادش، وحاضر في جامعات أندونيسيا وإدنبرغ (Edinburgh) قبل أن يصبح أستاذاً في اللغة الإنجليزية للمتكلمين لغات أخرى في معهد التربية لجامعة لندن، في عام 1977. وبوصفه أحد أكثر اللغويين التربويين المؤثرين في بريطانيا، كتب، وبغزارة، عن "تعليم اللغة الاتصالاتي" (Communicative Language Teaching) وتوظيف الأدب في تعليم اللغة.

قراءات:

Widdowson, H. G. 1978: *Teaching Language as Communication.*

----- 1984: *Explorations in Applied Linguistics II.*

----- 1990: *Aspects of Language Teaching.*

------ 1992: *Practical Stylistics.*

كريستن مالمكجاير (Kristen Malmkjaer)

وليامز، برنارد (Williams, Bernard)
(2003–1929)

فيلسوف بريطاني ذو اهتمامات فكرية

واسعة المدى أضفت على أعماله الفلسفية التحليلية عمقاً واتساعاً استثنائيين: فهو يتمتع بالمهارة اللازمة لدراسة التراجيديا الإغريقية كما الأبعاد الفلسفية لعلم الطبيعة المعاصر. وكان جزء كبير من أعمال وليامز المتأخرة قد نشأ وتطور من الهجمات التي شنها على الفلسفة الأخلاقية التقليدية، حيث كان يوجه سهام نقده إلى النظرة النفعية كما إلى النظرة الكنتية (kantian) في مجال الأخلاق.

على سبيل المثال، يحاجج وليامز في مقالة "الأشخاص والشخصية والأخلاق" (Persons, Character and Personality) (Williams, 1981, Essay 1) بأنَّ أياً من هذين الاتجاهين في الفكر الأخلاقي لا يستطيع أن يفهم أهمية "المشاريع الأرضية"، أي تلك الالتزامات التي نرتبط بها والتي تقدّم لنا سبباً لكي نمضي قُدُماً في الحياة. فإذا تعارضت مشاريعنا الأرضية مع المتطلبات التي يفرضها المعيار الأخلاقي لدى كنت أو في المذهب النفعي، فسنكون ملزمين أخلاقياً بالتخلي عن هذه الالتزامات - ولكنها تبقى مع ذلك لا زمةً لنا إن أردنا أن نُعنى بالمُضي في فعل أي شيء على الإطلاق. وفي مقالتَي "الحظّ الأخلاقي" (Moral Luck) و"صراع القيم" (Williams, 1981, Essays 2 and 4) (Conflicts of Values) يحاجج وليامز بأنَّ الأمر يعتمد على الحظ إلى حدّ كبير في ما إذا كان ما يفعله المرء له مبرر عقلاني، وبأن ثمة تعددية في "القيم الأساسية" إضافة إلى أنه في الواقع ليس هناك أرضية حقيقية للمقارنة بينها.

ويجمع كتاب **علم الأخلاق وحدود الفلسفة** (*Ethics and the Limits of Philosophy*) (Williams, 1985) خيوطاً متعددة من هذه الانتقادات وانتقادات أخرى لنظريات الأخلاق التقليدية، ثمّ يستكشف الأرض في ما وراء نظرية الأخلاق ذاتها. ويحتاج الفكر الأخلاقي لأن يتحرر من "النزعة الأخلاقية"، تلك النزعة الفرعية للأخلاق التي نجد أفضل تعبير لها في محاولة كنت للكشف عن منطقة من شعور الواجب تقع في ما وراء متناول الحظ، ومن "النظرية"، التي هي ليست النوع الوحيد من التأمل، وليست الطريقة الوحيدة لمواجهة الأفكار المسبقة، والتي تتعامل مع الأفكار الأخلاقية "الرقيقة" وليس "الكثيفة" - وتتمثل تلك الأخيرة بـ "القسوة" و"الشجاعة"، التي (بعكس الفكرة الأعم عن "الواجب الأخلاقي"Moral Luck) على ما يبدو تعبر عن وحدة بين "الواقع والقيمة" وتقدّم تبريرات للعمل على نحو نموذجي (Williams, 1985, pp. 129 ff). وغالباً ما تؤدي النظرية الفلسفية إلى نقض ثقتنا بهكذا أفكار كثيفة، إلا أن هذا القول يعبرٌ عن حدود الفلسفة أكثر مما يتكلم عن أهمية هذه الأفكار. إن أفضل ما نتمناه في علم الأخلاق هو أن ننشد مفهومات أخلاقية كثيفة تبقى على قيد الوجود بعد التأمل وممارسات اجتماعية تستخدم هذه المفهومات.

إن الأساس الذي يقوم عليه جزء كبير من أعمال وليامز، سواء الانتقادية منها أو البناءة، هو ما يمكن أن يُطلق عليه اسم علم النفس الأخلاقي غير الوعظي، وبهذا تكون منهجيته البحثية تعطي أولوية لـ "الحياة كما تُعاش فعلاً" وليس لـ "الأفكار الحدسية" الفلسفية أو ما قبل الفلسفية (Williams, 1981, p. 37; Williams, 1985, Chapter 6). وفي كتابه المتأخر **العار والضرورة** (*Shame and Necessity*) (Williams, 1993)، يطبق وليامز أبحاثه النفسية الأولى ويوسّعها. وهو ينظر إلى الإغريق ليس بوصفهم "قوماً من البدائيين" الذين تجاوزناهم ولا على أنهم ينتمون إلى عصر ذهبي ساد ثمّ باد؛ وعلى الرغم من أن المسألة التي تفصلنا عنهم لا ينبغي نسيانها أو تجاهلها،

فإن مناحي كثيرة من فكرهم تبقى أقرب إلينا مما يمكننا تخيله. وهكذا، فإن الملاحم الهوميرية والتراجيديا الإغريقية، على سبيل المثال، تقدّم لنا سيكولوجيا متحرر من الضوابط الأخلاقية على نحو ناجع - بعكس علوم النفس التي يقدمها لنا أفلاطون وأرسطو (ومن باب أولى كنت والنفعيون). كما تقدّم أيضاً رؤية للفعل الإنساني متحررة من الفكرة القائلة بأنّ اهتماماتنا الأخلاقية بتلك الأفعال تتفق بطريقة أو بأخرى مع طريقة العالم: "نحن نعلم أن العالم لم يُخلق لنا، ولا نحن خُلقنا للعالم" (Williams, 1993, p. 166).

كما لاحظ وليامز نفسه (Williams, 1993, p. 9)، إن أعماله من بعض النواحي المهمة، تذكِّر نيتشه: ففي اللب من رؤيته النفسية ثمة تساؤل يلقي ضلالاً من الريبة على مشروع توحيد الذات والسلطة التي يمارسها الأخلاقي والمثالي علينا. إلا أن وليامز ينأى بنفسه بشكل صريح عن تعليقات نيتشه في المجال السياسي (Williams, 1993, pp. 10f). ومع ذلك، فهناك فارق آخر، ربما كان أكثر أهمية من ذلك: كان نيتشه يدَّعي بأنَّ العلم الطبيعي الحديث لم "يحرِّر الطبيعة من فكرة الألوهية" بما يكفي، وبذلك كان لينظر بعين الريبة إلى ما يزعمه وليامز بأنَّ العلم الطبيعي الحديث يمكنه أن يقدم لنا "مفهوماً مطلقاً ونهائياً عن العالم" (Williams, 1985, Chapter 6). وبذلك، كان نيتشه متموضعاً في موقع منظوري أكثر تطرفاً من ذاك الذي كان فيه وليامز الذي كان التزامه البادي الرسوخ لشكلٍ ما من أشكال الواقعية العلمية يميزه أيضاً عن بعض المفكرين المعاصرين الذين سلكوا سبيل ريتشارد رورتي (Richard Rorty). فبالنسبة لوليامز، كان العلم الطبيعي الحديث بالتأكيد ليس "مجرد قصة أخرى" حول ماهية العالم.

قراءات:

eds Altham, J., and Harrison, R., 1995:*World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams.*

Smart, J. J. C. and Williams, B. 1973: *Utilitarianism: For and Against.*

Williams, B. 1973: *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972.*

---- 1981: *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980.*

----- 1985: *Ethics And the Limits of Philosophy.*

----- 1993: *Shame and Necessity.*

جيفري س. ترنر (Jeffrey S. Turner)

وليامز، رايموند (Williams, Raymond) (1921-1988)

ناقد ثقافي بريطاني. وبوصفه أحد أهم المفكرين الاشتراكيين المهمين في تاريخ بريطانيا لما بعد الحرب، كان له تأثير كبير على النظرية الثقافية والتاريخ منذ أواخر خمسينيات القرن العشرين. ولد في قرية باندي (Pandy) الواقعة على حدود ويلش (Welsh). وهو ابن لموظف إشارة في سكة الحديد. بعد تعلمه المحلي، ذهب إلى ترينيتي كوليج (Trinity College) في جامعة كامبردج (Cambridge) في عام 1939، ومنها استدعي من عام 1941 إلى عام 1945. وبعد تركه كامبردج (Cambridge) عمل في تعليم الراشدين بدءاً من عام 1946 إلى عام 1961، عندما عاد إلى كامبردج ليعمل عضواً في إدارة جيزوس كوليج (Jesus College)، حيث بقي إلى نهاية حياته العملية، ودائماً ما اعتبر نفسه اشتراكياً ناشطاً وأوروبياً من ويلش (Welsh) يقيم في "القطر الحدودي"

بين عوالم ثقافية واجتماعية مختلفة. وتشمل كتاباته التاريخ الثقافي والأدبي، دراسات في الأدب المسرحي والمجتمع. نظريات تختص بالتشكيلات والمؤسسات الثقافية، وأهمية التغير الاجتماعي للغة وللإعلام. كما كتب في الأدب القصصي إلى جانب عمله النظري.

نشأت كتابات وليامز (Williams) من التقاليد الثقافية السائدة التي حللها وكانت ضدها. فكتابة: **الثقافة والمجتمع** (*Culture and Society*) (1958) أكّد على فكرة أن الثقافة عملية - وليست مجرد منتوجات المجتمع العليا، الأعمال الكبرى لفرد عبقري - وتتبع تاريخ النقد الثقافي للرأسمالية الصناعية (والتي قال إنها كانت متناقضة سياسياً، وبشكل عميق) بدءاً من بورك (Burke) وكوبيت (Cobbett) إلى روسكين (Ruskin)، أرنولد (Arnold)، موريس (Morris)، إليوت (Eliot) وليفيز (Leavis). وكانت التكملة كتابة: **الثورة الطويلة** (*The Long Revolution*) (1961) الذي أكّد فيه وطوّر التوسيع الواسع للثقافة بوصفها طريقة حياة. فقد حلل التاريخ الناشئ الخاص بالأشكال والمؤسسات الثقافية في بريطانيا في المائتي سنة السابقتين، وطوّر إطاراً نظرياً يمكن في داخله استكشاف عملية التغير الديناميكي وسبرها. وهنا أنشأ وليامز مفاهيم بنى المشاعر والثقافات السائدة، المختلفة والناشئة للمساعدة على فهم المفاوضات الأيديولوجية المعقّدة التي قد توجد في أي مرحلة والطرق غير المتساوية التي بها تتحول بنى المشاعر تلك تاريخياً وتنشأ الأشكال السائدة والمضادة، كلاهما.

صارت هذه المفاهيم المصاغة والمطورة في كتاباته ذات قيمة مركزية لما دعاه وليامز، لاحقاً، المادية الثقافية. فناقش وقال، إن الأشكال الثقافية ليست مجرد نتيجة لعملية اقتصادية هكذا وببساطة، ولكنها أيضاً تؤلف وبنشاطٍ تلك العملية، وأن الصراع الثقافي والاعتراف بتنوع الهوية الثقافية أساسيان لأي مجتمع ديمقراطي حقيقي. لذا، فإن دراسات سياسات اللغة لها قيمة حاسمة لهذا التحليل: فكتاب **الثورة الطويلة** (*The Long Revolution*) يتتبع نشوء وتطور اللغة الإنجليزية المعيارية بوصفها عملية رئيسيّة في مسألة هيمنة الثقافة المدينية السائدة. وكتاب: **الكلمات المفاتيح** (*Keywords*) (1976) يلغي هذه المسائل بطريقة معقّدة عبر النظر إلى التاريخ المعقّد لأفكار ولمفاهيم معينة. ولتحليله للإعلام الإذاعي قيمة حاسمة، أيضاً. فقد دحض الحتمية التكنولوجية، حيث أصبحت الاتصالات الواسعة عامل سيطرة متناغم ومفهوم النخبة لمستعملي وسائل الإعلام بمثابة "جماهير ملصوقة بالأخبار"، وللاستغلال من قبل الدولة ورأسمالية المستهلك.

قامت كتابات *Raymond Williams* وازدهرت على التوتر، التعقيد والتناقض- بين ثقافة "عليا" وثقافة "شعبية"، بين التقليد والحداثة، بين شعور بجذور ثقافية واختبار لتفككها، بين العام والخاص وبين الإقليم والمدينة. وكما في تحليله للمعاني المتغيرة للحياة الريفية والمدينية في كتاب: *The Country and The City* (1973) أراد أن يحلل التشكّل البنيوي للانقسامات والهويات الاقتصادية والثقافية من دون إغفال الخبرة المعاشة التي تجسدت فيها تلك الهويات، أو "مصادر رحلة أمل" (Resources of a Journey of Hope) يمكن أن تنظر، بتفاؤل، إلى المستقبل، كما فعل هو في كتابه: *Towards 2000*.

كانت كلمة "المجتمع" رئيسيّة في كتاباته، لكنّها كانت كلمة متحولة متنقلة: فهي مؤلّفة من مجموعة من العلاقات، والأمكنة، والاعتراف المتبادل، والخبرة المشتركة والهوية الطبقية.

قراءات:

Raymond Williams 1958: *Culture and Society.*

---- 1961: *The Long Revolution.*

----- 1979: *Politics and Letters.*

(Jenny Bourne جيني بورن تايلور Taylor)

(Winnicott, وينيكوت، دونالد (1971-1896) Donald Woods)

طبيب أطفال إنجليزي، وطبيب عقلي للأطفال، ومحلل نفسي مرتبط بمدرسة علاقات الموضوع، ومتأثر بميلاني كلاين.

غالباً ما لاحظ وينيكوت أن لا وجود لشيء باعتباره طفلاً، ويعني بذلك أن الطفل لا يمكن أن يوجد خارجاً عن علاقة معينة مع شخص يعتني به. ذلك أن النمو الناجح للطفل يتوقف على توفير بيئة ميسرة (لهذا النمو) من قبل أم "طيبة بقدر كافٍ" - ويعكس اختيار هذا التوصيف محاولة لتجنب متلفة الوظيفة الأموية. تتيح الأمومة الطيبة بما يكفي نمواً متدرجاً نحو الاستقلال، بينما قد ينتج عن غيابها نشوء ذات زائفة قد تتواطأ مع مطالب البيئة بشكل يخفي الذات الحقيقية ويشتهر وينيكوت بإدخاله مفهوم الموضوع الانتقالي في الفكر التحليلي النفسي. وهو نموذجياً عبارة عن موضوع مادي من مثل بطانية يتعلق بها الطفل بشدة عاطفياً. وهو ما يتيح للطفل البدء بالعبور من العلاقة العميقة الأولية مع الأم إلى علاقات الموضوع الفعلية.

ويسمح الموضوع الانتقالي باعتباره أول "ملكية هي ليست أنا" تمايزاً مكانياً بين الأنا واللاأنا.

دايفد ماسي (David Macey)

قراءات:

Davis, Madeleine, and Wallbridge, David 1980: *Boundary and Space: An Introduction to the Work of D. W. Winnicott.*

Winnicott, D. W. 1958: *Collected Papers: Through Paediatrics to Psycho-analysis.*

(Wittgenstein, فتغنشتاين، لودفيغ (1951-1889) Ludwig)

فيلسوف، ولد في فيينا ودرس في كامبردج على يدي براتراند راسل وج. أ. مور. نال الدكتوراه في العام 1929، وعيّن زميلاً في كلية ترينيتي في العام 1930. ومع أنه لم يفقد أبداً الاحتكاك بالحياة الأكاديمية، إلا إنّه لم يكن في أي لحظة مرتاحاً فيها، حيث بحث باستمرار عن ملاذ، ممضياً عدة سنوات بعيداً عن كامبردج. أُنجز معظم عمله الفلسفي خارج الأوساط الأكاديمية، كما شعر معظم الأحيان بالحاجة إلى إيقاف عمله أو التخلي النهائي عنه، لصالح أمور أخرى. أمضى ست سنوات (1920-1926) يعلم صفوف مدارس أطفال نمساويين (وخصوصاً لعمري 9 و10 سنوات)، وهي تجربة نتج عنها نشر معجم صغير في العام 1926 بعنوان **معجم للمدارس**

العمومية، والذي طوره للاستخدام من قبل تلامذته. وبعد ذلك بفترة وجيزة أمضى سنتين للمساعدة في تصميم وبناء منزل لأخته.

وفي حين استمرت هذه الإقامات (خارج الجامعة) والرغبات في ترك الفلسفة الأكاديمية طوال حياته، إلا أنه كان يُشَدُّ دوماً كي يعاود المحاضرة في كامبردج، وتعاظم تأثيره وكبرت شهرته كثيراً من خلال هذه المحاضرات. إلا أنه كان غير راض عن مجهوداته وغالباً ما لاحظ أنه لم يكن يفعل شيئاً سوى إلحاق الأذى، وأنه لم يكن يعلم الآخرين سوى لغة اصطلاحية جديدة. اثنان من أعماله فقط (ما عدا المعجم) نشرا خلال حياته وهما: **مصنف منطقي - فلسفي** (1922) (وضع مور عنوانه) وملاحظات حول الشكل المنطقي (1929). ونشر عمله المركزي الذي يحمل عنوان **تحقيقات فلسفية** في العام 1953 بعد وفاته (وكان قد بدأ كتابته خلال حياته في كوخ صغير في النرويج في العام 1936). وتتضمن عدة أعمال أخرى واسعة التأثير، نشرت بعد وفاته كلّ من **ملاحظات في أسس الرياضيات** (1956)، **بطاقات** (1967)، **وفي اليقين** (1969)، وكلها سميت ونظمت من قبل الناشرين.

من الملائم أحياناً التمييز ما بين فتغنشتاين مبكر وآخر متأخر، حيث يحيل الأوّل إلى عمله في المنطق وإلى **المصنف**، ويحيل الثاني إلى **تحقيقات** واهتماماته باللغة. ومع أن هذا المنظور ملائم إلا أنه قد يكون مضللاً. يتحدث فتغنشتاين عن "أخطاء فادحة" في عمله الأوّل، إلا أنه لا ينبذ هذا العمل، أو يتوقف عن الاهتمام بموضوعاته. وإنما هو يضع هذه الاهتمامات "المبكرة" ضمن المنظور الأوسع والأكثر دواماً لأفكاره حول اللغة (لقد أمل، في الواقع، أن يصار إلى نشر العملين معاً ضمن المجلد ذاته). يعرض كلا النصين روحاً متجاوزة (كنتية) في مقاربتهما وفي الأسئلة التي يطرحانها. يحاول فتغنشتاين في "المصنف" أن يبين أنَّ الشروط التي تجعل من الممكن قول الأشياء ذات المعنى، تكمن في البنية الصورية للمنطق، أي في منطق اللغة. وهو يتساءل في **تحقيقات** حول الشروط التي تجعل تلك الأشياء التي نهتم بها ممكنة، ويحاول أن يبين السياقات والشروط التي تجعل الاستقصاء المنطقي، وأي شيء آخر يقوم به البشر ممكناً. يهتم كلّ واحد من العملين بطبيعة الفلسفة، وخصائص اللغة وحدودها، كذلك إمكانيات وشروط ما هو بشري.

يحاول فتغنشتاين في نصوصه إعطاء أفكاره صيغة أدبية مستقيمة، ذلك أن طريقة كتابة الأشياء هي ذات أهمية بالنسبة إليه. تحفل كتاباته بملاحظات مرقمة حيث يكون نظام ترتيبها وثيق الصلة بما تعبر عنه. يدلّ المصنف على هذا الاهتمام من خلال موضوعات القول والعرض، بينما يقاربه في تحقيقات من خلال التوكيد على ألعاب اللغة وأشكال الحياة. ولقد ذُكر كلا النصين بمثابة أمثلة محيرة على زواج الشكل والمحتوى. لقد اعتبر كتاب **تحقيقات** على وجه الخصوص، بمثابة "عمل بارع في الكتابة" من خلال حرصه البالغ على النحو، واستعماله للمزدوجات والقواطع، والتعبير عن العديد من الصيغ الفعلية؛ وكلها موظفة لإنتاج نصّ متعدد المنظورات وإمكانات التأويل مما يعرض صوراً متنوعة من الحيز اللغوي التي يجد فتغنشتاين ذاته منكباً على استقصائها.

يحاول في **تحقيقات فلسفية** إبراز طبيعة "العادي" التي لا غنى عنها لاستقصاء الفلسفي. يقول فتغنشتاين في "تحقيقات" أن مهمة الفلسفة (أي مهمته هو كفيلسوف) تتمثل في "إرجاع الكلمات من استعمالها الميتافيزيقي إلى استعمالها اليومي". ولذلك

فإنّه غالباً ما وصف بفيلسوف اللغة العادية، ولا يخلو هكذا وصف من المبررات. إلا أنه يبدو أن هذا الوصف قد تمّ إطلاقه عليه بغية وضعه في الموضع المعارض للاستقصاء المجرد أو الميتافيزيقي. هذه القراءة لمنحى فتغنشتاين مخيبة للآمال، إذ لا يستقيم تصوّر لفتغنشتاين بدون الآخر، حيث يمكن وصفه بشكل مفيد بمثابة فيلسوف اللغة الميتافيزيقية، كما فيلسوف اللغة العادية على حدّ سواء... وما "يتعين أن يكون مقبولاً" هو القول بأنَّ المعطى "الميتافيزيقي" بالنسبة لفتغنشتاين يمكن العثور عليه في الأشياء (العادية) التي نقولها ونفعلها، أي في أشكال حياتنا وألعابنا اللغوية. إذ لا يجب أن ننسى في استقصاءاتنا الفلسفية التدريب الذي تلقيناه من الآباء وأساليب الكلام العادية التي أخذناها عنهم. إنّما يتمثل الإغراء في ترك تلك الحياة واللغة التي أعطيت لنا من قبل الآخرين وراء ظهورنا أو التخلص منها كلياً سعياً وراء عرض حقائق خفية مفترضة، أو حالات الواقع الميتافيزيقية. يقول فتغنشتاين أن ذلك هو إغراء طبيعي، أي إغراء ناجم عن أساليبنا في استعمال اللغة العادية. يوجد جلّ قيمة وتشويش اللغة العادية في فهم تلك "التوترات" ما بين هكذا لغة وبين الرغبة في التخلي عنها أو تصحيحها. فمن خلال الترتيبات المنتظمة للغة العادية، نكتشف طبيعة ما هي عليه الأشياء. يعبر النحو، بالنسبة إلى فتغنشتاين، عن الجوهر، كما إنّ الاستقصاءات الميتافيزيقية لا تنفصل عن استقصاءات العادي. يقول فتغنشتاين، أن الاستقصاء الفلسفي الفعلي هو عبارة عن عمل وصفي، يبسط ما سبق لنا معرفته إلا أننا بحاجة لأن نتذكره - وهو تذكر يؤكّد ما الذي يجعل ممكناً ما نقوله وما نفعله. لا تتمثل مهمة الفلسفة في البحث عن تفسيرات، أو تقديم أي نوع من النظريات، وإنما هي تتمثل في تقديم إمكانيات القول والفعل وشروطهما، على أمل تفكيك العقد العقلية الناجمة عن قصور الإنتباه إلى استعمال اللغة. يتعرض البشر طبيعياً وبسهولة للزلل من خلال التعابير التي يستعملونها. ينجم ذلك أساساً عن الاعتبارات الضيقة والمجتزأة بصدد ما نقوله، ومن تركيز إنتباهنا على تصوّر أو نظرية وحيدين أو بسيطين (أي على غذاء إدراكي وحيد الاتجاه)، وعدم التساءل حول ما الذي يجعل ذلك المنظور ممكناً. ("يتمثل الضلال الأساسي في منطق راسل، وكذلك المنطق الذي قلت به في المصنف، في أنه يتم التدليل على ماهية القضية المطروحة من خلال عدد محدود من الأمثلة الشائعة، ويتم الافتراض مسبقاً بأنها أصبحت مفهومة في كامل عموميتها") (1989, p. 10). وحين نركز على مسائل بصدد إمكانات اللغة والكينونة لمدّة كافية، فسنجد أنفسنا بمواجهة ما نفعله وما نقوله من مثل، تقرير واقعة، بناء مبنى، رسم لوحة، العدّ بواسطة خمس تفاحات، تعليم كيف نعد بواسطة خمس تفاحات، والإشارة إلى خمس تفاحات. يشكل كلّ واحد من هذه الأمور مثالاً على الأشياء العادية التي نقوم بها، كما يحدد السياق والشروط التي تجعل ممكناً ما هو باستطاعتنا قوله مما له معنى. إنها أمثلة على ما يدعوه فتغنشتاين أشكال الحياة؛ أي طرق كينونتنا الفيزيقية، والتي لا خيار لنا فيها - أي طرق كينونتنا الطبيعية - إلا أننا نميزها ونُعَيِّنُها (نسميها) بواسطة كلماتنا، وقدرتنا على الكلام من خلال ألعاب لغوية خاصة.

وبالطبع يُولِّدُ توكيد فتغنشتاين على العادي وتركيزه الانتباه عليه، مع مقاومته للتفسير والتنظير، بمثابة شطر من الاستقصاء الفلسفي الفعلي، الانتقاد من قبل العديدين، وخصوصاً ذوي النزعة العلمية في تفكيرهم. ففي نهاية المطاف، إذا كان النحو هو المعبر عن الجوهر، والترتيب المنتظم للغتنا العادية هو ما يتعين أن تذكرنا به الفلسفة، أولاً يتعين أن يكون هناك شيء يتوقف عليه النحو، شيء موضوعي يمكن للعلم اكتشافه. ما هي قيمة العلم بالنسبة إلى الفيلسوف؟ أو ليس هناك

من قيمة في النظرية والتفسير العلميين؟ يجيب فتغنشتاين على ذلك بالقول بأنَّ العلم يساعد الفيلسوف من خلال جعل تصوّر الإمكانات البشرية أكثر سهولة من خلال اكتشاف الوقائع. أما بصدد روحية تلك الأسئلة التي تقترح أنه يتعين على الفلسفة أن تصبح علماً، أو أن تتأسس على العلم، أو تفسح المجال لاكتشاف وقائع موضوعية، فإنّه يذكرنا بأنَّ الأسئلة الفعلية المطروحة هنا هي مؤطرة في اللغة، وأنه يتعين أن تكون كذلك؛ يجب أن يتم التعبير عنها بلغة عادية، إذا كان هناك ما يمكن أن يُسْأل. ولأن يقال، كما حاوله في المصنف "هذا ما هي عليه الأشياء" يعني أنه لم يوضح بعد ما هي الشروط التي تجعل مثل هكذا توكيد ممكناً. وتتمثل المقاربة الأولية لفهم تلك الشروط في تذكر أن الادعاء ذاته هو قضية، أي جملة باللغة الإنجليزية، وأننا بحاجة للسؤال كيف يتعين أن تطبّق هذه الجملة، أي كيف تستعمل في لغتنا اليومية. ذلك أننا نأخذها من ذلك الموضع وليس من أي موضع آخر، وأننا مدربون على استعمالها بطرق معينة. لا شيء من هذا الأخذ والعطاء، والسؤال والجواب، يمكن أن يرضي ذوو الميول العلمية، أو يساعد على الاستيعاب الصائب لكتابة فتغنشتاين أو طابعها المولد للاضطراب. ومع ذلك، قد يكون من المفيد القول بأنّه من المحتمل أن أعظم أعجوبة فلسفية جابهها فتغنشتاين وتولدت عن فكره، تتمثل في تلك الواقعة البسيطة بأنّ هناك مخلوقات تستعمل اللغة. تلك هي الواقعة التي يريدنا، أن نكون الأكثر دهشة بإزائها على عدة صعد هامة، والتي وجدها هو ذاته الأكثر مدعاة للدهشة والعجب، إنّه، انطلاقاً من هذه الروحية، أولاً وفوق كلّ شيء فيلسوف اللغة (البشرية).

ريتشارد فليمنغ (Richard Fleming)

قراءات:

Cavell, Stanley 1969: "The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy".

Finch, Henry Le Roy 1971: *Wittgenstein- The Early Philosophy.*

------ 1971: *Wittgenstein- The Later Philosophy.*

Malcolm, Normann 1959: *Wittgenstein: A Memoir.*

ويتغ، مونيك (Wittig, Monique) (1935-)

كاتبة فرنسية من القائلات بالمساواة بين الجنسين. حاولت ويتغ، بأعمالها، أن تقلب النظام الحاضر بغية خلق مجموعات جديدة من العلاقات معبَّر عنها بـ "لغة جديدة" – لغة مستمدة من القائلين بالمساواة. واتّقدت ويتغ أنه يمكن الوقوع على هذه اللغة في فجوات لغة الذكر وسكتاتها و"تاريخه" في الصفر، آل O، الدائرة التي اخترعتها" (1969, p. 164). وقد تكون ويتغ هي التي قدَّمت أوضح مثل عن الكتابة النسوية (écriture féminine). وقد حاولت بممارستها الكتابية أن تجعل مقولات الجنس (العمل الجنسي) والجنس (الذكر والأنثى) من النوع الذي عفى عليه الزمان، وبخاصة عبر خلخلة ألـ "أنا" التي كانت علامتها انقسام الشخص إلى: أنا؟ أنا كرمز يمثِّل لغةً جديدة فيها تتخلَّى "الأنا" عن موقع قوتها وترفض الاستيلاء على الآخر.

انظر أيضاً: Lesbian Feminism.

قراءات:

Wittig, Monique 1969 (1971): *Les Guerillères*.

---- 1973 (1975): *The Lesbian Body*.

----- 1986: "The Mark of Gender".

دانيال كلارك (Danielle Clarke)

وولستونكرافت، ماري (Wollstonecraft, Mary) (1759-1797)

ارتبطت شهرة ماري وولستونكرافت على نحو وثيق بنمو الحركة النسوية الحديثة. فمنذ ستينيات القرن العشرين، كانت وولستونكرافت الموضوع لستة كتب كاملة وثبت بيبليوغرافي واحد، هذا بينما تكاثرت الطبعات التي كانت تُنشر من كتبها الرئيسيّة. فهناك اهتمام بسيرة حياتها كما بكتاباتها. وقد تضمنت هذه الكتابات روايات وتواريخ ومراجعات نقدية لكتب أخرى وكتباً للأطفال ودراسات تربوية وسياسية وكتاب رحلة وأسفار، كلّ ذلك إضافةً إلى كتابها **إثبات حقوق المرأة** (*A Vindication of the Rights of Woman*) (1792)، وهو كتابها الذي اشتهرت به. وفي هذا الكتاب تقدّمت بدعاوى جريئة تهدف لتوسيع الحقوق التي جاء بها عصر التنوير للرجال لتشمل النساء، حيث كانت تحاجج ضدّ التوكيد العاطفي على الفارق بين الرجال والنساء بينما كانت تؤكد بدلاً من ذلك على المساواة الفكرية والروحية التي ينبغي إعطاء النساء الفرصة لإثباتها من خلال التربية الملائمة. وهي كانت تُصر على أن الشخصية التافهة ذات الطابع الجنسي التي اعترفت بأنها لاحظتها في النساء، والتي كان روسو (Rousseau) والمنظرون الذكور الآخرون يصفونها بأنها طبيعية، بأنها جزء من طبيعة المرأة، كانت تصرّ على أن هذه الشخصية كانت نتيجة التركيب الثقافي. وكان كتاب **الإثبات** موضع ترحيب من جمهور القراء في العام 1792، ولكن كان هناك تغيير جذري في المواقف تجاهه وتجاه مؤلّفته في السنوات التي تلت ذلك، وكان ذلك راجعاً إلى التنامي في قوة الرأي العام المحافظ وإلى الكشف غير العادي عن حياة المؤلّفة الخاصة على يد زوجها، وليام غودوين (William Godwin)، في كتاب **مذكرات مؤلّفة كتاب إثبات حقوق المرأة** (*Memoirs of the Author of A Vindication of the Rights of Woman*) (1798)، الذي كان مكتوباً بمحبة ولكنه لم يكن يتميز بالحصافة. ومنذ ذلك الحين اقترنت حياتها الخاصة – علاقاتها الغرامية المشحونة مع فتاة مناضلة أخرى، فاني بلود التي توفيت على أثر ولادة؛ ومع الرسام المتزوج، هنري فوسيلي؛ ومع رجل الأعمال الأميركي، غيلبرت إيملي، وكانت هذه العلاقة هي التي أنتجت ولادة ابنتها الأولى وإلى قيامها بمحاولتي انتحار؛ وأخيراً مع الفيلسوف غودوين الذي تزوجته قبيل ولادتها ابنتها الثانية ماري – اقترنت حياتها هذه بشدة مع الرسالة التي كانت تبثها كتاباتها في نظر الجمهور. وكأن من نتيجة ذلك أن اندمجت فكرة النسوية مع الترخّص الجنسي في ذهن الجمهور. ثمّ تعرضت وولستونكرافت لهجات وصفتها بأنها أنثى بدون شعور جنسي وبأنها عاهرة. وفي العديد من الروايات كان كتابها يظهر بصورة المُفسد لأخلاق الفتيات في مجال الجنس. وفي العام 1885، كتبت جورج إليوت بأنها فوجئت بأنّ كتاب **الإثبات** كان كتاباً عقلانياً وأخلاقياً بما لا يتناسب مع السمعة السيئة لمؤلّفته.

ومع أن حضور وولستونكرافت كان ملموساً في حياة العديدات من المفكّرات

النسويات، فإن الحركة النسوية في العصر الفيكتوري، بسعيها للحصول على النفوذ السياسي والاجتماعي للنساء، كانت، على العموم، خائفة من الصورة ذات الطابع الجنسي التي رُسمت لوولستونكرافت. وعندما أرادت الحركة في أواخر القرن التاسع عشر أن تستعيدها رائدةً من رائدات الحركة النسوية، بذلت جهداً لفصل كتاباتها عن سمعتها الموسومة بالتحلل والإباحية، وكانت كتابات العصر تنكر الكثير من التفاصيل المحرجة في حياتها الخاصة. وحتّى في القرن العشرين، كانت آراؤها النسوية محل تشويه واستهزاء بسبب الاشمئزاز من حياتها الخاصة: ففي 1947، وجد فرديناند لوندبيرغ (Ferdinand Lundberg) ومارينيا فارنهام (Marynia Farnham)، في كتاب **المرأة العصرية، الجنس المفقود** (*Modern Woman, the Lost Sex*) أن حياتها وآراءها على السواء كانت نتيجة لحالة شديدة من الحسد القضيبي. ولكن منذ ستينيات القرن العشرين، وبالترابط مع الحركة النسوية الجديدة، اكتسبت وولستونكرافت جاذبية بسبب جرأتها ومخالفتها للأعراف في مواقفها الشخصية، هذا على الرغم من أن بعضاً ممن كتب سيرتها شعروا بوضوح أن هناك مفارقة كبيرة جداً بين الحياة العاطفية التعيسة والعمل العقلاني. ووجدت بعض المحلِّلات من الحركة النسوية بأنّ اللغة العقلانية في كتاب **الإثبات** كانت تمثل تواطؤاً مع الخطاب الذكوري. إن الطبعة التي صدرت لأعمالها الكاملة في 1989، وكانت تتضمن مواداً تُنشر لأول مرة من ترجماتها ومراجعاتها لمجلة **آناليتيكال ريفيو** (*Analytical Review*)، تتيح إصدار حكم على نتاجها بمجمله وتساعد في رسم صورة لها على أنها إحدى الناقدات النسويات الأوليات إضافة إلى أنها إحدى الشخصيات المحورية في تطور النسوية السياسية الحديثة.

قراءات:

Ferguson, M., and Todd, J. 1984:Mary Wollstonecraft.

Poovey, Mary 1984: The Proper Lady and The Women Writer: Ideology as Style in the Works of Mary Wollstonecraft, mary Shelley, and Jane Austen.

Sapiro, v. 1992: Mary Wollstonecraft.

Tomalin, Claire 1974: The Life and Death of Mary Wollstonecraft.

Wardle, Ralph 1951: Mary Wollstonecraft.

المساواة النسوية السوداء (Womanism)

اسم آخر لحركة المساواة السوداء صاغته وعرَّفته أليس ووكر (Alice Walker) في كتابها **بحثاً عن حدائق أمهاتنا** (*In Search of Our Mother's Gardens*) (1984). ففي محاولتها صياغة وعي مساواتي يخص الثقافة السوداء ويتميّز عن نسخ المساواة البيضاء الأميركية والأوروبية، اشتقّت ووكر الكلمة "مساواة سوداء" من الكلمة الأهلية المألوفة، كلمة "المساواة النسوية السوداء". (ويكون هذا الوعي مضاداً للـ "لظاهرة البنات)، نجد أن تعبير "المساواة النسوية السوداء" يثير صفات الاستقلال، الجراءة، المسؤولية والقدرة الشديدة التي مكّنت، طبقاً للوكر وأخريات من المنادين بالمساواة السوداء من مقاومة تاريخهنّ، تاريخ القمع العنصري والجنسي، في الولايات المتحدة. وووكر لم توظّف مصطلح "المساواة النسوية السوداء" لتوضيح استبعاد النساء ذوات البشرة السوداء من تعريف الطبقة المتوسطة البيضاء للنسوية فقط، وإنما، أيضاً، لطرح برنامج نسوي يمكنه أن يوحّد

أهداف الانعتاق الجنسي والعنصري. ولأن المساواة النسوية السوداء ذات أيديولوجيا لا انفصالية ترفض تفضيل ما هو قمع جنسي على ما هو عنصري أو طبقي، فإنها كانت ملتزمة بإنشاء وتطوير وحدة وتحرر المجتمع ذي البشرة السوداء كلّه.

قراءات:

Ogunyemi, Chikweny Okonjo 1985: "Womanism: The Dynamics of the Contemporary Black Female Novel in English".

Walker, Alice 1984: *In Search of Our Mother's Gardens*.

مادو دوباي (Madhu Dubey)

الدراسات النسائية (Women's Studies)

يُستعمل مصطلح "الدراسات النسائية" بطريقتين رئيسيتين: الأولى مرادفاً للنقد النسائي والعلوم النسوية عموماً، والثانية اسماً لمسمّى واسع يشتمل على مجموعة من الأقسام الجامعية، ومراكز البحث والمنظمات المحترفة والمجلات والمطابع والمؤتمرات و"الدور" الأكاديمية الأخرى المكرَّسة تحديداً للترويج لهذه العلوم. ولطالما كان يُطلق على الدراسات النسائية اسم "الذراع الأكاديمية للحركة النسوية". وسواءً كانت الدراسات النسائية تتموضع داخل المؤسسات التربوية التقليدية أو خارجها، فإنها تعتبر بمثابة "مجال آمن" للمفكِّرات النسويات، يُقصد منه تسهيل النمو الشخصي والفكري للمشاركات فيه ولتحدي التمييز والتعصب القائم على الجنس في المجتمع الأوسع. وتقدّم كاثرين ستيمبسون (Catherine Stimpson) (1986) موجزاً لثلاثة أهداف رئيسيّة محددة للدراسات النسائية: "تعليم موضوع النساء بشكل ملائم؛ ووضع حدّ للتمييز على أساس الجنس في التربية على كلّ المستويات من الحضانة إلى دراسات ما بعد الدكتوراه؛ ودمج النشاط النسوي مع الفكر النسوي" (pp. 12- 13). إضافةً إلى ذلك، فإن الهدف المتعلق بالتعليم الملائم يثير مجموعة مركبة من القضايا الأخرى ذات العلاقة: المحتوى (ما الذي يجري تدريسه)، والوسائل التربوية (كيف يجري التدريس)، والمواضيع (الأسئلة التي تُطرح في قاعة التدريس والمختبر)، والنظرية والمنهجية (كيف يتم الردّ على الأسئلة وكيف يُجرى البحث؛ وما الذي يُحسب في العلم).

ومع أن الصفوف الأولى للدراسات النسائية عُقدت في ستينيات القرن العشرين في بريطانيا والولايات المتحدة، فإن تاريخ هذه الدراسات يعود إلى ما أبعد من ذلك بكثير في التاريخ، وربما كان ذلك يبدأ مع كريستين دو بيزان (Christine de Pisan) (حوالي 1364-1421)، وهي من نساء النبلاء الفرنسيين وكانت تقول بأنَّ النساء لديهن القدرة ذاتها على التعلم والحقّ ذاته في الحصول على التربية مثل الرجال، ويندرج في هذا التاريخ أيضاً عدد من النساء اللواتي نشطن في مجال الدعوة إلى تعليم النساء مثل ماري وولستونكرافت في القرن الثامن عشر ومارغريت فولر (Margaret Fuller) في القرن التاسع عشر. ولكن، بينما كانت الدعوة إلى تعليم النساء التي وصلت إلى النجاح في نهاية القرن التاسع عشر تتعلّق بتأهيل النساء لجعلهن رفيقاتٍ أفضل للرجال وللعب الدور المخصّص لهن في النظام الأبوي (البطريركي)، فإن مصممي الدراسات النسائية قالوا بأنَّ العلم النسوي وتربية النساء ينبغي أن لا يكون فقط حول النساء، بل أيضاً من أجلهن -

وبالتحديد، لأجل تحرير النساء من السيطرة الذكورية.

وقد تضافرت مجموعة من التطوّرات التاريخية في الستينيات لجعل الدراسات النسائية، بمهمتها الجذرية المعلنة، قابلة للتحقيق: التغيرات السكانية (الديموغرافية) التي أثّرت في التعليم العالي عموماً، حركة الجامعات الحرة، واتساع مدى حركة الانشقاق والمعارضة السياسية (وكانت تشمل الحركات المناهضة للاستعمار على المستوى الدولي وحركة الحقوق المدنية للسود وحركات تحرير المرأة في الولايات المتحدة، حيث وصلت الدراسات النسائية إلى أقصى مدى لها في التطور). وقد شهدت فترة الستينيات توجهاً نحو الديمقراطية في مجال التعليم العالي، حيث فُتحت أبواب هذا التعليم أمام أشخاص كانوا في ما سبق مستبعدين إما بسلطة القانون أو بحكم الأمر الواقع. فبعد ثلاثة عقود من النكسات للنساء في مسعاهن للحصول على التعليم العالي، عادت نِسب تسجيلهن في الجامعات ونسب تعيينهن في مناصب التدريس فيها إلى الارتفاع، وينطبق القول ذاته على السود وعلى الأشخاص من الطبقة العاملة أيضاً. وكان المناخ الفكري منفتحاً ومتقبلاً للتغيير الحاصل، بينما كان العلماء في الاختصاصات كافةً يستكشفون نظريات ومناهج جديدة.

وربما كانت التطوّرات التي حصلت في المدرسة التفكيكية في الدراسات الأدبية وفي التاريخ الاجتماعي المنقَّح، أي دراسة التاريخ من وجهة نظر الأشخاص العاديين، ربما كانت النماذج الأقوى عن أنواع الابتكار الفكري الواسع المدى الذي ميَّز العالم الأكاديمي في الستينيات. ولكن حتّى العلماء في الاختصاصات العلمية أعربوا عن شكوك تجاه التقليد المقبول، كما في كتاب توماس كوهن (Thomas Kuhn) بُنية الثورات العلمية (*The Structure of Scientific Revolutions*) (1962) الذي أظهر الطبيعة المؤقتة والعارضة للمعرفة العلمية، وبحلول ثمانينيّات القرن، كان يشار إلى هذه النقلة النمطية التي كانت تتخلل العالم الأكاديمي باسم "أزمة المعرفة"، ما يشير إلى اقتراح بضرورة إصلاح الاختصاصات القديمة، وفتح مجالات لاختصاصات جديدة، أو حتّى تجاوز الروح التخصصية بمجملها. وكأن من المحتَّم أن يساعد تقدّم روح ما بعد الحداثة في تشكيل الدراسات النسائية، ولكن كان هناك تأثير، مساوٍ لذلك في القَدْر، للدعوات السياسية المباشرة لتحقيق "الملائمة" في التربية، وكان ذلك يعني أنه ينبغي على مؤسسات التعليم العالي أن تكفّ عن لعب دور الخدم بين يدي الدولة القمعية، وأن تخدم، بدلاً من ذلك، نضالات الطبقات الشعبية نحو الحرية والديمقراطية.

وقد انخرطت الكثير من الأكاديميات الجديدات أيضاً في سياسات اليسار الجديد؛ كما يجب أن لا نقلل من شأن إسهامهن في حركة الحقوق المدنية على وجه الخصوص. وكما حصل في القرن التاسع عشر، عندما أصبحت حركة إلغاء الرق مرتعاً للحركة النسوية، فإن اختصاص الدراسات الزنجية الفتيّ إضافة إلى مدارس الحرية التي كانت تديرها منظمات من مثل اللجنة التنسيقية الطالبية للاعنف وحركة الفهود السود القومية الطابع كلها كانت النماذج الأصلية التي استلهمتها الدراسات النسائية. إلا أن الندوات الدراسية الأولى في مجال الدراسات النسائية لم تُعقد في الجامعات، بل في معهد سوزان كوبلمان للنساء في بوسطن وفي المدرسة الحرة في نيو أورلينز ذات العلاقة برابطة الطلاب من أجل مجتمع ديمقراطي، في 1966، وفي اللا-جامعة البريطانية في 1968.

وقد أنطلق العديد من مشاريع المدارس الحرة منذ ذلك الوقت، إلا أن معظم تلك المشاريع لم تعمّر طويلاً، وكان ذلك راجعاً للنقص المزمن في التمويل ولأن معظم النساء كُنَّ يتابعن البرامج التربوية بهدف الحصول على شهادة مهنية (انظر Bunch and Pollack, 1983). وعلى امتداد عقد السبعينيّات، التحقت أعداد لا تُحصى من النساء بمجموعات دراسية وتوعوية غير رسمية طُوِّرت فيها مناهج تعليمية تعاونية غير تراتبية، وكان لهذه التقنيات أثر ملموس على التربية النسوية في العالم الأكاديمي. ومنذ السبعينيّات وحتّى اليوم لا يزال نموذج المدرسة الحرة المستقلة للدراسات النسائية يطبَّق بنجاح، وهو غالباً ما يكون مرتبطاً بمستعمرات الفنانين والمنظمات التي تقدّم خدمات مباشرة للنساء، كما يحصل حين تقيم ملاجئ النساء المضروبات مجموعات قرائية لروادها والمتطوعين فيها. وعلى الرغم من أن الجامعة الحرة لم تصبح الموقع الأولي للدراسات النسائية في النهاية، فإن بوسع الدراسات النسائية الجارية خارج نطاق العالم الأكاديمي أن تفخر ببعض الإنجازات البارزة، مثل نشر كتاب **أجسادنا، ذواتنا** (*Our Bodies, Ourselves*) (1976; 1984) من قِبل مجموعة الصحة النسائية في بوسطن، وهو الكتاب الذي استقت منه النساء في جيلين على الأقل المعرفة عن أمور الجنس والإنجاب والصحة.

كان نمو الدراسات النسائية بارزاً وملحوظاً ضمن البُنى الأكاديمية الراسخة. وتنقل ستيمبسون (1986) بأنّه في 1969-1970 لم يكن هناك سوى 17 ندوة دورة دراسية حول موضوع النساء تُعقد في الولايات المتحدة، ولكن بحلول العام 1973 كان هناك أكثر من 2000 ندوة و80 برنامجاً في الدراسات النسائية؛ وبحلول العام 1980، ارتفع عدد ندوات الدراسات النسائية إلى ما يفوق 20,000 وعدد البرامج إلى 350؛ وفي العام 1982، كانت الجامعات تقدّم 30,000 ندوة دراسية في الدراسات النسائية. وقد أحصت مجموعة العمل التابعة للرابطة الوطنية للدراسات النسائية لمصلحة رابطة الكليات الأميركية 621 برنامجاً للدراسات النسائية في 1991، تقدّمها 68٪ من الجامعات كافة. وسرعان ما جرى تطوير شبكات واسعة المدى لتبادل المعلومات والأفكار. وجرى نشر مجموعات عديدة من تصاميم الندوات الدراسية، بدءاً بـ **دراسات أنثوية** (*Female Studies*) وهي سلسلة من عشرة مجلدات رعتها في السبعينيّات بدايةً لجنة رابطة اللغة الحديثة MLA عن وضع المرأة، ومن ثمّ دار تبادل الدراسات النسائية التابعة للمطبعة النسائية. وفي بداية الأمر، كان الحجم الكبير للندوات الدراسية باعثاً على التخلي عن الشمولية وتعدد التخصص الذي نلحظه في سلسلة "دراسات أنثوية؛" وفي خلال عقد الثمانينيّات، استمرت مجموعات المناهج وتصاميم الندوات في الظهور في كتب كاملة، ولكنها كانت أضيق في التركيز، كما في كتاب بول لاوتر (Paul Lauter) **إعادة هيكلة الأدب الأميركي** (*Reconstructing American Literture*) (1983). وفي خلال عقد التسعينيّات، كانت المدرِّسات الناشطات في الحركة النسوية يتشاركن المناهج عن طريق التواصل الإلكتروني، عبر مجموعة "لائحة الدراسات النسائية" (WMST-L)، وهي مجموعة حوار على شبكة الإنترنت. وفي الفترة ما بين منتصف السبعينيّات ومنتصف العام 1990، كان يجري تأسيس السجلات (الأرشيفات) ومراكز البحث بسرعة باهرة. وكان البعض منها يحظى بتمويل مستقل من مثل، "أرشيف هيرستوري للمثليات" ذي القاعدة الاجتماعية في نيويورك أو

"معهد البحث التاريخي" و"مركز دراسات السياسة النسائية" في واشنطن دي. سي. وكانت مؤسسات أخرى، مثل معهد بانتينغ في رادكليف، أو المراكز في ويليزلي وممفيس الولاية، تعتمد على مزيج من المعونات الجامعية والمنح الفدرالية والتمويل من المؤسسات.

وتوجد هناك مراكز دولية أيضاً، وهذا يشمل "المعهد الدولي للبحث والتدريب لتقدّم النساء"، المموَّل من قبل الأمم المتحدة، و"رابطة النساء الأفريقيات للبحوث والإنماء"، و"المركز الآسيوي والباسيفيكي للنساء والإنماء" (للاطّلاع على دليل شامل، انظر، Albrecht and Brewer, 1990). وقد تشكّلت لجان تنظيمية نسائية ومنظمات مهنية ضمن الرابطات العلمية على كلّ مستوى من الإقليمي، حتّى الدولي، كما أنشئت منظمات جديدة، مثل "الرابطة الوطنية للدراسات النسائية" في 1977 التي ترعى واحداً من المؤتمرات السنوية العديدة حول الدراسات النسائية.

وكانت المطبعة النسوية التي أنشأتها في 1970 فلورانس هاو (Florence Howe) وبول لاوتر، إحدى أوائل المطابع النسوية، وهي لا تزال إحدى أهم تلك المطابع، على الرغم من وجود كثير غيرها الآن، بما فيها مطابع "طاولة المطبخ: النساء الملونات"، و"العبور"، و"بيرغامون". والواقع، إن كلّ دور النشر الكبرى، بما فيها كلّ دور النشر/المطابع الجامعية، قد أنشأت سلاسل أو أقساماً للدراسات النسائية. كما أنَّ هناك الآن عدداً مذهلاً من المجلات المتخصّصة بالدراسات النسائية، ومن أبرزها: "إشارات"، و"دراسات نسوية"، و"دراسات نسائية"، و"حكمة"، و"الجندر والمجتمع"، و"المنتدى الدولي للدراسات النسائية". ومن الواضح أن الخطوات السريعة التي خطاها تشريع الدراسات النسائية تشير إلى أن ذلك يفي ببعض الحاجات الملحة.

إن أولى الحاجات وأشدها إلحاحاً هي إشباع ذلك الجوع الهائل للمعلومات عن موضوع النساء وتحليل حياتهن، وتطوير سُبُل للمعرفة لا تُقصي شطر الجنس البشري، بحسب قول المؤرخة غيردا ليرنر (Gerda Lerner). وقد كانت الدراسات النسائية غزيرة الإنتاج على نحو لا يُصدَّق، حيث ولّدت كمّاً هائلاً من المعلومات كان لها أصداء في كلّ الاختصاصات. وقد خطا هذا العلم في طريقه جنباً إلى جنب مع مراجعة المقرارات الدراسية، حيث كان ممارسو الدراسات النسائية يطرحون بداية ما كانت ماري ديلي (Mary Daly) تدعوه بـ"اللاأسئلة عن اللامعطيات"، ومن ثمّ كانوا يمضون في تظهير أدوار النساء وإعادة تأويل هذه الأدوار في التاريخ وفي الإسهامات الثقافية. وعلى غرار ما حصل في بدايات الدراسات الزنجية حين كان يُنظر إلى الأعمال الصادرة في ذلك الحقل على أنها إجراءات إصلاحية ضرورية لتقويم التصوير المهين للسود في الثقافة العنصرية السائدة - وسيلةً لإثبات الشعار المرفوع في الشوارع "الأسود جميل" - فإن الأعمال الأولى في مجال الدراسات النسائية بدأت بتوجيه سهام النقد إلى التصوير المنحطّ والمهين للنساء، في الثقافة الذكورية السائدة، مع تحليل للتهمة العقدية المتعلّقة بـ: "صورة النساء"، وخاصة تأثيرها النفسي المدمّر حين يُستبطن القهر. ونجد هذه اللحظة مرسومةً جيداً في إحدى أوائل مجموعات المختارات من أعمال النقد الأدبي النسوي، كتاب سوزان كوبلمان (Susan Koppelman) [كورنيلون] (Cornillon) **صور النساء في الأدب** (*Images of Women in Literature*) (1972)، حتّى في إيماءتها نحو

المرحلة التالية في أعمال الدراسات النسائية: فقد كانت إحدى المقالات المنشورة في الكتاب تحمل عنوان "لماذا لا نكتب عن أنفسنا؟" وفي أواسط الثمانينيّات كأن من شأن عملية مراجعة المقررات الدراسية هذه أن يجري تنظيرها على أنها عملية متواصلة عبر مراحل متمايزة، تبدأ مع إقصاء النساء عن الاختصاصات وتنتهي مع التحوّل التام في مواد المقرارات والنظريات والمناهج. وفي العام 1985، فصّلت الباحثتان في الأدب غيلبرت وغوبار (Gilbert and Gubar) الكلام في عملية من أربعة مراحل: الانتقاد، والاسترجاع/ التعافي، وإعادة التصوّر المفهومي، وإعادة التقويم (انظر أيضاً Tetrault, 1985). وتتألف مرحلة الانتقاد من تحليل ظاهرة غياب النساء بما هن ذوات باحثة ومواضيع للبحث على السواء، إضافة إلى تفهم المعرفيات الذكورية التي تطرح المواضيع ووجهات النظر الذكورية حصرياً على أنها هي العامة والشاملة والكونية وتنشر مشاعر الانحياز والتعصب الجنسي عبر حقل الاختصاص. وتتكوّن مرحلة الاسترجاع/ التعافي من إعادة تركيز التجربة التاريخية للنساء وعملهن منتجاتٍ للثقافة؛ وبصراحة إنها عملية تعويضية وانعزالية، فهي تسعى إلى تفهُّم تجربة النساء وإنتاجهن الثقافي بشروطهن هنّ. ونجد نماذج عن مرحلة التعافي في كتاب غير دا ليرنر **نساء سوداوات في أميركا البيضاء** (*Black Women in White America*) (1972)، وكتاب نانسي كوت (Nancy Cott) **جذور المرارة** (*Roots of Bittermess*) (1972)، وكتاب نوتشلين (Nochlin) وهاريس (Harris) **نساء فنانات 1550–1950** (*Women Artists, 1550- 1950*) (1979)، حيثُ إنَّها توثِّق حضور النساء في التاريخ وتشرع في تشكيل أعراف فنية بديلة. وبما أن المعرفيات الذكورية قائمة على إقصاء النساء شرطاً مسبقاً، فإن عملية التعافي لا تولِّد معلومات جديدة فحسب، بل هي تفرض تطوير منظورات بديلة وإعادة التصوّر المفهومي للأنماط والنظريات والمناهج. ويجري تقديم أصناف بديلة من التحليل وإعادة النظر في النظريات القديمة. ويجري الكثير من النشاط النسوي حول علم النفس النساء في هذا المسرى، وعلى سبيل المثال، إعادة النظر في النظرية الفرويدية في السبعينيّات على يد باحثات مثل جولييت ميتشل (Juliet Mitchell) ونانسي تشودورو (Nancy Chodorow)، أو إعادة النظر في النموذج الذكوري للتطور الأخلاقي لكولبرغ (Kohlberg) على يد كارول جيليجان (Carol Gilligan) في 1982. وتستتبع إعادة التقويم إعادة دمج الرجال والنساء على أسس لا تميز في الجنس، على أنهم في الوقت ذاته ذوات باحثة وموضوعات للبحث على السواء. والنزوع في عملية إعادة التقويم هو نحو التركيز على العلاقات الجندرية واستعمال النظريات الذكورية المنقَّحة والنظريات الأنثوية الجديدة على السواء في تطوير تفسيرات تكون شمولية وعامة بحقّ. وفي التسعينيّات، لا تزال عملية إعادة التقويم أساساً عملية متخَيَلة، هدفاً تسعى الدراسات النسائية إلى الوصول إليه، حتّى مع التحوّل الذي يجري فيها من الداخل على يد النساء الملوَّنات (غير البيضاوات).

وكما أشهرت الحركة النسوية البيضاء في العلم العداء ضدّ الأعمال الذكورية ووجهت إليها سهام الانتقاد، فإنها هي نفسها كانت هدفاً للانتقاد والتحدي لقبولها بدون تمحيص للمبادئ والأنماط العنصرية وإعادة إنتاج هذه المبادئ والأنماط. إن عنوان الكتاب التالي، وهو الذي يشكل معلماً هاماً في تاريخ الدراسات النسائية الزنجية، يختصر من المقولات ما يمكن التعبير عنه في عدة مجلدات: **كلّ النساء بيضاوات، كلّ الرجال سود، إلا أن**

بعضنا شجعان: الدراسات النسائية الزنجية (*All the Women are White, All the Blacks are Men, But some of US are Brave: Black Women's Studies*) (Hull, Scott, and Smith 1982). إن هذه المجموعة من المقالات المتعددة الاختصاص حول نظرية الدراسات النسائية الزنجية ومناهجها وموادها هي إدانة لعنصرية الممارسات النسوية التي تقصي النساء السوداوات وتهمشهن، وتمحّص الوضع السياسي الإشكالي للباحثات السوداوات في العالم الأكاديمي في عصر ما بعد الحداثة، وتطلق تأملات في الاحتمالات الجذرية للتعليم النسوي الزنجي، وتنشر كماً كبيراً من المواد لدعم هذا التعليم. كما أنها تعيد طبع البيان (المانيفستو) ذي التأثير الحاسم، "بيان نسوي زنجي"، الذي ترفض فيه مجموعة كومباهي ريفر (Combahee River) النظريات الأحادية البعد عن التمييز الجنسي والتعصب العِرْقي والظلم الطبقي، محاججةً بدلاً من ذلك بأنّ الممارسة النسوية الزنجية المعارضة جذرياً لا يمكن أن تتطور إلا بالترادُف مع النظريات التي تنطلق من افتراض وجود تقاطع مركّب من المظالم العِرْقية والطبقية والجندرية في حياة النساء السوداوات. وقد كان لهكذا تحليل قائم على العِرْق والطبقة والجندر تأثير قوي على الدراسات النسائية البيضاء وعلى الدراسات الذكورية السوداء والدراسات الإثنية، كما أنه كان ملهماً لعملية إعادة تفحُّص ملحوظة لدى الذكور البيض - وهم الذين لا يزال تاريخهم وإنتاجهم الثقافي موضع الدراسة الأغلب والأشمل في العالم الأكاديمي بكليته. إن مثل هذه العملية ذات المراحل الأربعة من الانتقاد الثقافي وإعادة التصوير المفهومي وإعادة التقويم، إضافةً إلى التزام مشابه للتحليل العرقي - الطبقي - الجندري، قد ميّزت أيضاً الدراسات النسائية في الجماعات النسائية الأميركية من أصل مكسيكي، ومن أصل آسيوي، ومن سكان أميركا الأصليين. وقد جرى جزء كبير من هذا العمل تحت رعاية مركز جامعة ولاية ممفيس لأبحاث النساء؛ وقد كانت قواعد بياناتهم الواسعة المدى وسلسلة الأوراق العملية التي قدموها أدوات ذات تأثير مباشر وحاسم. إضافة إلى ذلك، فقد كانت مجموعات المختارات من مورغانا وإنزالدوا (Morgana and Anzaldua) **هذا الجسر المدعو ظهري** (*This Bridge Called My Back*) (1991)، ومن إنزالدوا **تشكيل الوجه في تعبير الاحتقار، صنع الروح، هاسيندو كاراس** (*Making Face, Making Soul, Haciendo Caras*) (1990)، وباتلر (Butler) ووالتر (Walter) **تحويل المقرر الدراسي: الدراسات الإثنية والدراسات النسائية** (*Transforming the Curriculum: Ethnic Studies and Women's Studies*) (1991)، تحصي ثلاثة عقود من التطور في ممارسة الدراسات النسائية مع الالتزام بالتنوع والتعدد الثقافي ومناهضة التعصب العرقي.

وبالنظر إلى الغزارة غير المعقولة في الإنتاج في حقل الدراسات النسائية، فليس من مجال هذه الدراسة أن تقدّم موجزاً ملائماً لإنجازاتها في كلّ حقل من حقول الاختصاص، إلا أن هناك نظرات عمومية عنها نجدها في كتاب **أثر الأبحاث النسوية في العالم الأكاديمي** (*The Impact of Feminist Research in the Academy*) (Farnham, 1987) في حقول الأنثروبولوجيا (علم الأنام) والتاريخ والدين وعلم السياسة والأدب وعلم الاجتماع في أواسط الثمانينيّات. وعلى وجه العموم، بإمكان المرء القول بأنّ الدراسات النسائية قد ميّزت بشكل حازم بين الجنس (Sex) والجندر (Gender) وأرست الجندر موضوعاً مشروعاً للدراسة والتحليل. وقد وثّقت الدراسات

النسائية حالات الظلم ضدّ النساء في كلّ مجال من مجالات الحياة الاجتماعية؛ ورفعت من درجة الوعي العام حيال عدد من القضايا بما فيها العنف ضدّ النساء وتأنيث الفقر؛ وساعدت في خلق الوعي والاحترام لأدوار النساء المتعددة في الاقتصاد ولوجود "فجوة جندرية" في عالم السياسة؛ كما أسهمت في نشر المعرفة عن إسهامات النساء في التاريخ ومنجزاتهن في الفنون. وكان للدراسات النسائية دور ريادي في التقنيات التربوية الجديدة ومنهجيات البحث التي أدمجت النظرية والتطبيق (انظر Bowles and Klein, 1983; Culley and Portuges, 1985; and Weiler 1988). وأخيراً، كان للدراسات النسائية دور هائل في السياسة العامة، كما حصل في إعادة تعريف الاغتصاب في المحاكم منذ الستينيات. ولكن، وبعكس المتوقع، لم يكن للدراسات النسائية أثر كبير في العالم الأكاديمي الذي كان يجري من ضمنه معظم عمل هذه الدراسات.

وحيثُ إنَّ النموذج القرائي المسيطر في العالم الكاديمي يتميز بالانتقائية والنسبية، فقد جرى امتصاص الدراسات النسائية فيه بسهولة، وربما تمّ تحييدها كذلك: فهي ببساطة قد أصبحت مجرد نموذج واحد من ضمن عدة نماذج مستخدمة لوصف العالم الاجتماعي وتأويله. وعلى الرغم من عدم استوائية تطور الدراسات النسائية في الاختصاصات المختلفة، وهذا ما لا يتيح سوى إطلاق بعض التعميمات الفجة، فمن الممكن القول بأنّه لا يوجد اختصاص واحد أوّلَ نتائج دراسات البحوث النسائية على أنها مطالبة بالإصلاح الشامل. فعلى الرغم من تكاثر المواد العلمية المنشورة في المجلات حول النساء، على سبيل المثال، فإنها تبقى من حيث النسبية، في المستوى ذاته الذي كانت عليه في العام 1966، كما تكشف مؤشرات أخرى، مثل محتويات وتنظيم الكتب المدخلية المقررة في معظم الاختصاصات، أن "الأُطُر التخصصية المنحازة ذكورياً تبقى على وجه الإجمال راسخة بقوة (Dubois et al. 1985, p. 181). إن الحلم الجماعي الذي عبرت عنه أدريين ريتش (1973)، بأنّ الناشطات الأكاديميات النسويات بإمكانهن إجراء تحويل جذري في العالم الأكاديمي يجعل منه مكاناً يمكن أن تُعامل فيه النساء في حياتهن وعملهن بالجدية نفسها التي يُعامَل فيها الرجال في حياتهم وأعمالهم، إن هذا الحلم لم يتحقق حتّى الآن، ويشير تاريخ ردات الفعل العدائية ضدّ الدراسات النسائية إلى أنه لا يمكن ضمان حصول تقدّم باتجاه هذا الهدف، مهما كان هذا التقدّم بطيئاً.

خلال السبعينيّات، اتّخذت معاداة الدراسات النسائية أشكال الطرد من العمل والقرارات السلبية في ما يتعلق بالوضع الوظيفي وتخفيف التمويل الممنوح للبرامج في مدارس معينة. وفي خلال عقد الثمانينيّات، وهو العقد الذي شهد تجدد انبعاث الروح السياسية المحافظة، جرت تخفيضات في التمويل على المستوى الوطني كما أُطلقت حملة إعلامية ضدّ الدراسات النسائية من قبل الجهات الدينية اليمينية التي كانت تسم هذه الدراسات بأنها "استيلاء" على الجامعات من قبل "النازية النسائية" (Feminazis)، مجموعة من المحاربات المثليات كارهات الرجال اللواتي يتنكرن تحت قناع شفاف من "المعرفة التافهة المفتعلة".

إلا أن التعامل مع ردود الفعل العدائية هذه لم يكن إلا واحداً من المشاكل التي واجهت الدراسات النسائية في التسعينيّات. والأخطر منه كانت مجموعة معقّدة من القضايا التي أظهرت الحاجة إلى المزيد من الاحتوائية/ الاشتمالية والتنوع في الدراسات النسائية. فمنذ

البدايات، كانت الدراسات النسائية موقعاً للتنوع السياسي والعقدي، إلا أنه وعلى الرغم من الاحتمالات الإبداعية التي يتيحها التنوع، فهو يبقى مصدر تخوف وعُرضةً للكبت لما يُرى فيه من مصدر للشقاق والنزاع. فعلى سبيل المثال، في السبعينيّات كان هناك نزاع ملحوظ بين الناشطات النسويات الليبراليات والمتطرفات حول قضية ما إذا ينبغي تقديم الدراسات النسائية على أنها نشاط نسوي - أو حتّى "سياسي" - مكشوف. وبعبارة أخرى، فيما كانت معظمُ الممارِسات متفقاتٍ على أن توليد المعرفة يبقى دائماً مشحوناً بالمغزى السياسي، كان هناك خلاف حول ما إذا كان يتعين على ممارسات الدراسات النسائية أن ينخرطن أيضاً في أنشطة خارج العالم الأكاديمي. فهل نكتفي مثلاً بمجرد دراسة ظاهرة ضرب الزوجات، أم ينبغي علينا أن نوسع من إطار البحث بحيث يكون له أثر مباشر ومحسوس على حياة الزوجات اللواتي يتعرضن للضرب؟ وقد اتّخذ هذا النزاع شكل معركة حول التسمية التي يجب أن تُطلق على الدراسات النسائية (ومن بين التسميات المطروحة كانت "دراسات الأدوار الجنسية" و"الدراسات الأنثوية" و"الدراسات النسوية" وبالطبع، "الدراسات النسائية"). وفي خلال الثمانينيّات، أعيد فتح قضية التسمية في وقت كان فيه دور الرجال في القضية النسوية يخضع للنقاش. وقد كانت هناك برامج ترحب بمشاركة الرجال ودراسات الرجال، بما يعيد تسمية هذا النشاط فيصبح "الدراسات الجندرية". وعارضت برامج أخرى هذا التحرّك، تحت دعوى أن الأعمال التي تتناول الرجال والذكورة يجب أن لا يُسمح لها بالمنافسة على الموارد التمويلية المحدودة للغاية التي كانت متاحةً للدراسات النسائية. إلا أنه لم يكن هناك خلاف حول الحاجة إلى اجتذاب وتجنيد والاحتفاظ بأعضاء هيئة التدريس في الجامعات من غير البيض، وهذا ما كان من الأشياء الرئيسيّة المرغوب فيها، إضافةً إلى تقوية التعاون مع برامج الدراسات الإثنية، في وقت كانت فيه الدراسات النسائية في موقع حرج وإحباط لسيطرة النساء البيضاوات فيها. وعلى نحو مشابه، كانت هناك حاجة لإقامة علاقات دولية، أو لتقوية هذه العلاقات حيثما وجدت، وخاصة في الولايات المتحدة، حيث كانت النزعات المحلية الضيقة الفكرية والثقافية تشكل عاداتٍ عميقة الغور. فينبغي إعادة النظر في المقررات الدراسية بما يعكس هذه الالتزامات.

وقد نشأت مشاكل أخرى من فقدان عقيدة موحَّدة في الدراسات النسائية، وهذا ما كان مشكلة محورية بقيت بدون حلّ منذ نشأة تلك الدراسات. وهناك قضيتان مترابطتان مهمتان في هذا الخصوص: ما إذا كانت الدراسات النسائية اختصاصاً علمياً أم لا، وما إذا كان "الانخراط في المجرى الأكاديمي الرئيسي" ينبغي أن يكون الهدف الأسمى للدراسات النسائية (Bowles and Klein, 1983). وللوصول إلى النجاح في أيٍّ من المشروعين، كانت الدراسات النسائية بحاجة لإثبات ذاتها سلطةً مرجعيّة حازمة، ولكن المشكلة كانت في أن الدراسات النسائية لطالما كانت حركة ملتزمة بمناهضة التسلّط والاستبداد. ويتجلى الصراع بين الاتجاه الديمقراطي للدراسات النسائية والميل فيها لإعادة إنتاج البُنى التسلّطية للنظام الأبوي (البطريركي) في أوضح مظاهره في النزاعات التي نشبت حول الحكم، وهو المشكلة الشائكة التي قسمت الصفوف، وكانت أحياناً السبب وراء تدمير برامج بأكملها. هل ينبغي أن تكون السلطة والحكم في أيدي أعضاء هيئة التدريس والإداريين فحسب، أم ينبغي إعطاء الطالبات والنساء في المجتمع

الأوسع سلطةً في تشكيل البرامج؟ هل يمكن للبرامج أن تحافظ على استقلاليتها، بما في ذلك الحقّ في إجراء تجارب مع بُنى غير تقليدية في الحكم؟ هل يكون بوسعها الحؤول دون تدخل الإدارة، في الوقت الذي تسعى فيه وراء الدعم من هذه الإدارة؟ هل بوسع الممارِسات لهذه الدراسات أن يتعرَّفن على ويتعاملن بإبداع مع النزاعات المتجذرة في تفاوت الرُتب والنزاعات بين النسوة في هيئة التدريس من ذوات الوظائف الثابتة وغير الثابتة، مثلاً أو بين أعضاء هيئة التدريس وطالبات الدراسات العليا وطالبات الإجازة الجامعية الأولى؟ إلى أي مدى يمكن المضي في خلق بُنى توافقية غير تراتبية أو هرمية، وكيف يمكن للممارِسات حلّ الإشكالات والتناقضات التي تنشأ حين تصطدم هذه التجارب مع الإجراءات المؤسسية؟ كيف، على سبيل المثال، يمكن للمدرِّسين/ المدرِّسات خلق جو من المساواة في الصف الدراسي ثمّ يتولَّون إعطاء الدرجات والعلامات للطلاب؟

وختاماً، فإن الدراسات النسائية تتشاطر بعض المشكلات مع أهل الأكاديميا عموماً، وهي مشاكل لم يزدها النمو السريع للدراسات النسائية والتزامها بالبحث المتعدد الاختصاص إلا تعقيداً. ومن أهم هذه المشكلات التوسع الهائل في المعرفة. كيف يمكن معالجة كمية المعلومات المتعاظمة والتكاثر في النظريات والمناهج. وقد أنتجت الدراسات النسائية بعضاً من الأدوات والأدلة البحثية الجيدة، ومن ذلك "دوريات نسوية" و"مجموعات نسوية" و"كتب جديدة عن النساء والنسوية" (وكلها من إنتاج مكتبة الدراسات النسائية في جامعة ويسكونسن)، و"ملَّخصات الدراسات النسائية" وكتاب سوزان سيرينغ (Susan Searing) "مقدمة للبحث المكتبي في الدراسات النسائية" (1985) لطلاب الإجازة الجامعية الأولى، ولكن على الرغم من ذلك، فإنها تفتقد ما يوازي، مثلاً، كتاب هارنر (Harner) "دليل البحث الأدبي" في مجال الدراسات الإنجليزية. وبالطبع، فإن هكذا أدوات بحثية لا تحل المشكلة الأكبر الكامنة في كيفية إيجاد الوقت والطاقة اللازمين ليس فقط للقراءة، بل حتّى للتفكير - بحرية وبسعة أفق. ومن المرغوب فيه أن يقاوم الباحثون في الدراسات النسائية، كما الباحثون في العالم الأكاديمي الأوسع، أن يقاوموا الإغراء لمعالجة هذا التكاثر في المعرفة بأنّ يزدادوا ضيقاً في التخصص وأن يزدادوا لامبالاة تجاه العلاقات المعقّدة بين فروع الدراسة واحتمالات التلاقح في ما بينها وكيفية تموضعها في العالم الأوسع وكيفية تشكّلها من قِبله وكيفية تشكيلها بدورها.

انظر أيضاً: Feminist Criticism; Patrirchy; Race-Class-GenderAnalysis.

قراءات:

Albrecht, Lisa, and Brewer, Rose M. eds, 1990: *Bridges of Power: Women's Multicultural Alliances.*

Anzaldua, Gloria, ed. 1990: *Making Face, making Soul. Haciendo Caras: Creative and Critical perspectives by Women of Color.*

Bowles, Gloria, and Klein, Renate Duelli, eds 1983: *Theories of Women's Studies.*

Bunch, Charlotte, and Pollack, Sandra, eds 1983: *Learning Our Way: Essays in Feminist Education.*

and Walter, Butler, Johnnella E. John C., eds 1991: *Transforming in the Curriculum: Ethnic Studies and Women's Studies.*

Culley, Margo, and Portuges, Catherine, eds 1985: *Gendered Subjects: The Dynamics of Feminist Teaching.*

DuBois, Ellen Carol, et al. 1985: *Feminist Scholarship: Kindling in the Groves of Academe.*

Farnham, Christie, ed. 1987: *The Impact of Feminist Research.*

وولف، فيرجينيا (Woolf, Virginia) (1941-1882)

هي كاتبة نسوية بريطانية. إن المسار الذي سلكه تقبُّل فيرجينيا وولف بوصفها أحد الأصوات النسوية الرئيسيّة في القرن العشرين كان مساراً ملتوياً وإشكالياً، وإن على نحو صحي. وهناك سبب معتبر للمحِ واحد على الأقل من ملامح تاريخ حالة معقدة قد نجده ضمن التقليد النقدي الأبوي (البطريركي). فقد كان النقاد الذكور إما غير قادرين من الوجهة التاريخية على التقاط النظرة النسوية التي تتخلل كتابتها أو تحرّكها، أو أنهم كانوا مترددين أو غير راغبين بأشكال متنوعة في التعرُّف على هذه النظرة النسوية وتقويمها (وليس النسوية ببساطة فقط: فالمنظرون للمثلية النسوية ينقلون القضية إلى أبعد من المواقع المعتادة في النظام البطريركي). ويشير إ. م. فورستر (E. M. Forster) (1941)، وهو الذي كان يمكن أن يعرف الأمور بشكل مختلف، يشير إلى أن هناك بُقعاً من النسوية خَلَلَ عمل وولف برمته، وكأن النسوية، كما لاحظ البعض، مرض، كالجدري مثلاً. وقد رأى فورستر، واعترف بذلك، أنه، بصفته ذكراً في سنّ الكهولة، غير مؤهل للحكم على الموضوع، ولكنه، على الرغم من ذلك، احتفظ بكعكته وأكلها أيضاً. ولم يكن النقاد الذكور وحيدين في هذا الموقف. فقد صرحت ك. د. ليفيز (Q. D. Leavis) (1938) بأنّه لم يكن بوسعها سوى أن تغص بما كانت تراه من الامتياز والنخبوية في موقع وولف ومن التعابث الأدبي في أسلوبها. ولكن، عندما تضافرت أحداث عدة خلال الستينيات والسبعينيّات - الثورة النسوية في أميركا الشمالية؛ نَشْر سيرة وولف التي كتبها كوينتين بيل (Quentin Bell)، وما تلا ذلك من قضية الرسائل والمذكرات - حظيت وولف بالتقدير الذي كان بعض النقاد والكثير من القارئات النساء (ومن بينهن الكثيرات من كلّ الطبقات الاجتماعية الذين كتبوا لها، ويمكن قراءة رسائلهن في مجموعة "أوراق مونكس هاوس" في جامعة ساسيكس) يرون دائماً أنه من حقها. لقد كانت صوتاً متطرفاً/ راديكالياً، وجزءاً من تراث كبير كان يضم ماري وولستونكرافت (Mary Wollstonecraft)، ويمكننا أن نضيف إليه الآن سيمون دو بوفوار (Simone de Beauvoir) وجوليا كريستيفا (Julia Kristeva)، ومن تراث أكثر غموضاً كتبته مارغريت باستون (Margaret Paston)، أو جوديث شيكسبير (Judith Shakespeare) وجماعتها: مارغريت كافنديش (Margaret Cavendish)، ودوروثي أوسبورن (Dorothy Osborne) وآن فينش (Anne Finch) ولايتيتيا بيلكينغتون (Laetitia Pilkington) وماريا إدجورث (Maria Edgeworth)... إلخ. إلا أن المناخ النقدي الجديد لم يكن مطلقاً بدون جدال من ضمن النقاش النسوي ومن خارجه على السواء. وتعدد القضايا، ولكنها تتركز على ما يبدو أكثر ما تتركز على النقاط حيث يحصل الاشتباك بين النظرة الجمالية/ الفنية والتاريخ الاجتماعي.

وقد كان من الحكمة أن فيرجينيا وولف لم تسع يوماً للتخلُّص من كونها "سيدة" (ليدي)

مولودة في النظام الفيكتوري. إن التحوّل من ليدي إلى امرأة كان من شأنه أن يكون تحوّلاً تحرُّرياً بعيد الأثر إلى درجة أنه لم يكن قابلاً للتفاوض أو التفكير الجدي بالنسبة لها. وبالمقدار نفسه، لم يكن يمكن أن يكون القرن العشرين منقطعاً عن التاسع عشر، على الرغم من الانقطاعات الدرامية كتلك التي حصلت مع الحرب الكبرى بين الأعوام 1914 و 1918. وقد يكون من الممكن أن يتحول أورلاندو، البطل/ البطلة في إحدى روايات وولف من رجل إلى امرأة، ولكن لم يكن وارداً أن تتمكن فيرجينيا وولف من التحوّل لتصبح كاثرين مانسفيلد (Katherine Mansfield) أخرى (ومن هنا، إلى حدٍ ما، كانت مشاعرها المتناقضة بالافتتان والخصومة مع مانسفيلد في وقت واحد). فقد كان كلّ شيء يعيق ذلك، ولم يكن أقله أفكارها المسبقة المتجذرة حيال العالم السُفلي للحياة البوهيمية. (وقد كان ذا مغزى في الإشارة إلى ذلك، على سبيل المثال، أن وولف كانت تكتب لـ ملحق **جريدة التايمز الأدبي** (*TLS*) الذي كان يرئس تحريره بروس ريتشموند (Bruce Richmond)، ولم تكن تكتب لمجلة **العصر الجديد** (*New Age*) التي كان يرئس تحريرها أ. ر. أوراج (A. R. Orage)؛ فقد كانت نسخة الحداثة التي تعتنقها إنجليزية الهوى بشكل صارم، على الرغم من التلوين ما بعد الانطباعي، كما كانت، بمعنى ما، تقليديةً بعمق). كما لم يكن بإمكانها من باب أولى، أن تشرع بالتحدث باسم الطبقة العاملة. (إن صدقها وطيب نيتها في ما يتعلق بجهلها ثقافة الطبقة العاملة تتخلل على نحو ملحوظ المقدمة التي كتبتها لكتاب **الحياة كما عرفناها** (*Life As We have known It*) (1931). فهي ولدت في مجموعة كان أنان (Annan) (1955) يدعوها بـ "الأرستقراطية الفكرية" وهي عبارة غير ملائمة، اقتبسها دون إعمال فكر من رواية جورج ميريديث (George Meredith) **محنة ريتشارد فيفيريل** (*The Ordeal of Richard Feverel*) (1959)، وهو يصفها بأنها الظاهرة الأكثر تناقضاً (Oxymoronic) بين الظواهر الثقافية [لجمعها بين الأرستقراطية والفكر][49] وكان أنان يقصد بذلك شبكةً من الشريحة العليا من الطبقة الوسطى، عموماً من المرتبطين بجامعتي أوكسفورد وكامبردج (وكان العنصر الغالب من كامبردج) من عائلات مترابطة الذين كان آباؤهم وأبناؤهم أصحاب نفوذ في الجامعات وفي المناصب الرسمية، ومن بين أشياء أخرى، في إدارة الإمبراطورية البريطانية. ولم تَرْتَد وولف نفسها الجامعة، وكان ذلك مصدر تعاسة ورضى لها في الوقت ذاته، في تصورها لِذاتها في صورة "اللامنتمي". ولكنها تلقت تعليمها في مكتبة والدها ليزلي ستيفن (Leslie Stephen) القوي المتعدد الصفات، فقد كان فيلسوفاً ينتمي إلى التيار اللا أدري، وكان متسلق جبال، وعمل محرراً وكاتب سيرة وناقداً ومؤرخاً أدبياً، كما تلقت تعليماً، وإن لفترات قصيرة، على يد بعض النسوة مثل كلارا بايتر (Clara Pater)، وبإلهام من نسوة أخريات، مثل جاين هاريسون (Jane Harrison). وكانت كامبردج هي الجامعة التي لم تذهب إليها، وهي الجامعة التي ارتادها للدراسة إخوتها الذكور الذين كانوا أكثر حظاً منها في ذلك، وكان من خلال كامبردج أن التقت هي بالشباب، ومن بينهم زوجها المستقبلي الذين شكلوا معاً في ما بعد

(49) يضيف المؤلّف هنا عبارة معترضة بين هلالين تنضح بالسخرية (More Moronic Than Oxy) باللعب على تكوين كلمة oxymoronic التي تعني التناقض الظاهري؛ وإذا ما فكّكناها إلى مكوِّنيها oxy (المشتقة من الإغريقية = oxus حاد) و moron المشتقة من الإغريقية moros أحمق) وجدنا أن المؤلّف يشير من طرف خفي إلى اتصاف الطبقة الأرستقراطية بالحمق.

ما عُرِف بـ "مجموعة بلومزبيري". وكانت جماليات بلومزبيري مستقاةً من ج. إ. مور (G. E. Moore)، الذي كان تشديده على قيمة الاستمتاع الجمالي غاية بذاته متناسباً تماماً مع الأفكار الباترية (Paterian)، وبالتالي مع النظرية ما بعد الانطباعية التي رعاها في ما بعد كلايف بيل (Clive Bell)، وبشكل أقوى روجر فراي (Roger Fry)، والتي عبَّرت عنها وولف في أعمالها النقدية والتنظيرية حول فن أدبي لا شخصي، مستقل، إشراقي، متجاوز ورؤيوي (وإن كان علمانياً بقوة).

وكانت هناك مناورة نقدية كبيرة، قامت بها بعض الناشطات النسويات من مثل ماركوس (Marcus)، هدفت إلى انتزاع وولف من هذه الخلفية، إلى إنكارها، وقد ثبت أن هذه العملية التي تعرَّضت لقَدْر من التعديل وإعادة التوجيه منذ انطلاقها، ثبت أنها كانت انتزاعاً ناجعاً. كما أنها ساعدت أيضاً في تحرير وولف من الصور المَنْخيَّة القائمة على سرير المرض، والأريكة، والبرج العاجي التي حسّ فيها حتّى فورستر، ناهيك بـ ف. ر. ليفيز (F. R. Leavis). (أما رايموند وليامز (Raymond Williams)، من جهته، فلم يجد صعوبة في إضفاء وصف إيجابي على ظاهرة بلومزبيري، بما هي جزء منشق عن الطبقة العليا، أو على المبادئ الجمالية اللحظية لوولف - ولكنه تحاشى الدخول في موضوع نسويتها). ولكن مع بلومزبيري أو بدونها، فإن قضية أفكار وولف عن الفنّ البحت وغير البحت تبقى إشكالية، وذلك لأن هذه الأفكار كانت أيضاً، وبشكل أساسي، محكومةً بالتكيُّف الاجتماعي. وباعترافها هي، كان نزوعها نحو الأسلوب التعريضي غير المباشر، إضافةً إلى كونه مستنداً إلى النظرية البلاغية والفنية/ الجمالية، كان محكوماً بقواعد التهذيب والأخلاق الحميدة التي كانت تسود اللقاءات حول مائدة الشاي في العصر الفيكتوري، مثلاً. ففي عمل يتميز بدرجة عالية من الرمزية، على سبيل المثال، مثل **إلى المنارة** (*To the Lighthouse*) (1927)، نجد أن مقداراً مدروساً من المداورة في التعبير يشكل عنصراً أساسياً يُغني العمل. أما إذا أوغلنا في المداورة إلى حدّ كافٍ فستعرض للغموض والإلغاز. وإذا ما نقلنا هذا الأسلوب إلى الكتابة الجدلية ظاهراً، كما في **غرفة خاصة بالمرء** (*A Room of One's Own*) (1929) والعمل الرؤيوي **ثلاثة جنيهات** (*Three Guineas*) (1938) (الذي يجمع بين النسوية والنزعة السلمية بطريقة ثورية ومثيرة للجدل على نحو معمَّق)، فقد يكون، على ما حاجج البعض (ومن أبرزهم إيلاين شوالتر (Elaine Showalter) الإيغال فيه قد جاوز الحدّ. وقد شكل هذا الاحتمال لبّ المشكلة في إحدى المناظرات الرئيسيّة التي دارت حول استراتيجيات وولف البلاغية، وفاعليتها الأدبية والاجتماعية - السياسية، وطبيعة الخطاب النسوي، وقضية الرقابة الذاتية (عن القضية الجدلية تلك، راجع، على سبيل المثال (Rosenbaum 1992). وقد كانت توريل موي (Toril Moi)، ومن بعدها سيلفر (Silver) (1991a and b) من أبرز النقاد الذين عالجوا هذه القضايا، بينما ساعدت نظريات ساندرا غيلبرت (Sandra Gilbert) وسوزان غوبار (Susan Gubar)، في ما يتعلق بـ "المنحرفات "النسويات" وأسلوب الحديث في تغذية القراءة الإيجابية المثمرة لمناورات وولف الأسلوبية، كما في قراءة كادي-كيم (Cuddy-Keane) (قيد النشر [نُشرت في 2003]).

إن القراءات النسوية لروايات وولف ونقدها قد أرست هذه الأعمال في

"عالم الواقع"، بحسب عبارة زُورْدلينغ (Zwerdling) (1986)، وحررتها لنا من قيود شكلانيتها. وتحاجج باريت (Barrett) (1979) بقوة من موقع مادي، بينما تنطلق آيبل (Abel)(1989) من منظور التحليل النفسي. إن المواضيع الرئيسيّة لروايات وولف، كما يُنظر إليها الآن، تدور حول النظام الأبوي (البطريركي) والعائلة (انظر مثلاً "إلى المنارة" **والسنوات** (*The Years*) (1937)، وحول الهوية والذات (انظر السيدة دالواي (Mrs Dalloway) (1925)، وخاصة **الأمواج** (*The Waves*) (1931)، والحرب (وتجد مقاربة مواربة لها في **غرفة جاكوب** (*Jacob's Room*) (1922)، و"السيدة دالواي" وجزء ومر الزمن (Time Passes) في "إلى المنارة"، وبين الفصول (Between the Acts) (1941)، والإمبراطورية (انظر "السيدة دالواي" و"الأمواج")، وطبيعة الزمن، والوعي، والذاكرة والتاريخ، واللغة نفسها (فقد كان بإمكانها أن تتحدث عن فن كلامي خطي/ طولي بتعابير تمثالية، عن فن كان "بدون عيون" ونُصُبَاً هائلاً). وقد كانت وولف مدينةً بالكثير لكتابات جيمس جويس (James Joyce)، وإن كانت قد أدانتها في مواقف لها مشهورة، كما كانت مدينةً لـ ت. س. إليوت (T. S. Eliot)، وهي كانت طبعت بيدها قصيدته الأرض اليباب (The Waste Land) في الطبعة الإنجليزية الأولى لهذه القصيدة التي نشرتها مطبعة هوغارث. وهي، بكونها روائية - ناقدة، طوَّرت وروَّجت لنظرتها الخاصة التي كانت مزيجاً من الانطباعية والواقعية النفسية (انظر Eric Auerbach) والتي كانت تعارض، بشكل ملحوظ، "المادية" "غير النقية" لمعاصريها في الحقبة الإدواردية. وتنصبّ الكثير من مقالاتها الرئيسيّة على استكشاف وتطوير الأفكار التي انبثقت منها تجاربها الروائية، هذا على الرغم من أن الأسلوب الموارب في مقالاتها، قد أدى، هنا أيضاً، إلى غموض النظرة، كما يرى بعض النقاد أن موقع وولف النسوي قد أفضى بها، بطبيعة الحال، إلى عُرْف أدبي جديد خاضع للمراجعة. إن نظرياتها عن القراءة، كما عبرت عنها في مجموعاتها في كتاب **القارئ العام** (*The Common Reader*) بجزأيه (1925–1932) وفي مقالات كثيرة أخرى، تنبئ بالكثير من النقد القائم على استجابة القارئ الدارج حاضراً، وصولاً إلى أفكار ستانلي فيش (Stanley Fish) في ما يتعلق بـ: "المجتمعات القارئة".

وهكذا، فقد خضعت فيرجينيا وولف لعملية إعادة قراءة، وخاصة منذ 1970، انتشلتها من موقع التنظير الجمالي/ الفني المقروء خطأً، لترفعها إلى مكانة تكاد لا تعلوها مكانة شيكسبير، أيقونة/ رمزاً ثقافياً للعصر.

قراءات:

Abel, Elizabeth 1989: *Virginia Woolf and the Fictions of Psychoanalysis*.

Barrett, Michèle 1979: "Introduction" Women and Writing.

Bell, Quentin 1972: *Virginia Woolf: A Biography*.

Rosenbaum, S. P., ed. 1992: *Women and Fiction: The Manuscript Versions of "A Room of One's Own"*.

Williams, Raymond 1978 (1980): "The Bloomsbury Fraction".

Zwerdling, Alex 1986: *Virginia Woolf and The Real World*.

النصوص الكتابية والقرائية (Writerly and Readerly Texts)

(هذه هي الترجمة الشائعة للمصطلحين الفرنسيين *Scriptible* و *Lisible*). وقد ورد هذان المصطلحان في كتاب رولان بارت (Roland Barthes) س/ ز (*S/ Z*) الذي

كان عبارةً عن قراءة ألمعية مدققة دقيقة (جملةً فجملة تقريباً) لأقصوصة بلزاك (Balzac) **ساراسين** (*Sarrasine*). فالنصّ القرائي، أو "الواقعي الكلاسيكي"، هو النصّ الذي يراعي كلّ الشيفرات والأعراف الثقافية التي يتوقع القارئ وجودها في أي نصّ سردي مشغول بعناية. وهكذا يصبح بالإمكان استهلاك النصّ (إذا جاز القول) دون متبق وكأنه قطعة من خطاب تمثيلي تقليدي مُحاكٍ تُتناسى مكانته الخيالية أو النصية من أجل الاستمتاع بالقصة أو لمتابعة ما يحصل للشخوص والأبطال المختلفين. أما النصّ الكتابي من جهة أخرى، فهو لا يسمح بهكذا هروب سهل نحو المتع الساذجة التي يوفرها ذلك الوهم الواقعي الذي يساوي بارت بينه وبين عمل الأيديولوجيا البورجوازية. إنّه النصّ من النوع الذي يقاوم الاستهلاك السلبي - أو يصمد في مواجهة تلك العادات التقليدية في الاستجابة للنصّ - برفض منح القارئ وضعية الذات القارئة المستقرة والواثقة التي يمكن لها فيها أن يتشارك مع المؤلّف في نظرته العليمة للأمور والشخوص والأحداث. وهو يفعل ذلك عن طريق إحداث خلل في عمل تلك الشيفرات السردية (شيفرة الأحداث (Proairetic)، والشيفرة التأويلية (Hermeneutic)، والشيفرة السيمية (Semic)، والشيفرة الثقافية (Cultural)، والشيفرة الرمزية (Symbolic) التي تُنسج وتتقاطع عند كلّ نقطة في النصّ والتي يولّد تفكيكها "فضيحة" في النظام المعتبر طبيعياً للمعنى والتمثيل السردي. وعند الحدّ الأقصى، يطمح هكذا نصّ إلى الوصول إلى حالة تتميّز بـ: "اللعب الحرّ" اللانهائي للإشارات (Signs)، إلى مجال يتميز بالآثار بين - النصية والتلميحات حيث ينحلّ دور المؤلّف ليصبح تعددية مفتوحة للأصوات البديلة.

بالنسبة لبارت - كما بالنسبة لغيره من منظّري الأدب الفرنسيين في أواخر ستينيات القرن العشرين، ومن بينهم فيليب سوليرز (Phillipe Solers) - فإن هذا المثال يُنال (أو يقرب من ذلك) في نصوص من مثل رواية جيمس جويس (James Joyce) **السهر على جثمان فينيغان** (*Finnegan's Wake*) (1939). إن المأمول الوصول إليه هنا هو نوع من الكتابة تتجاوز كلّ القيم التقليدية - من التماسك والبنية الحبكية الخطية والإشارات إلى ما خارج النصّ والاهتمام بالشخوص والخصوصية الاجتماعية والتاريخية... إلخ - التي تفرضها الأعراف النوعية للرؤية بما هي شكل فني بورجوازي راقٍ. إن هذه الأعراف تعمل (على ما يحاجج بارت) بالطريقة التي تعمل بها الأيديولوجيات الأسطورية المشابهة، أي بتحويل "الثقافة" (ما يتواضع عليه الناس) إلى "طبيعة" (الفطرة)، أو بتمرير وتقديم ما هو في الواقع مجرد قناعات طبقية الأساس مُتعارف عليها، أو مجرد إنتاجات لعقيدة ثقافية محلية، على أنها هي الحقائق الأزلية السامية. ولذلك، يمكننا أن نعتبر كتاب س/ز علامةً على نقطة التحوّل لدى بارت من الأفكار التي عبَّر عنها في كتاباته المبكرة (مثل **أساطير** (*Mythologies*)، 1957) والتي كان يتبنى فيها مقاربة بنيوية واسعة المدى بهدف كشف الغموض المحيط بمنظومات الإشارة البورجوازية، إلى مرحلة لاحقة (بعد العام 1970) في كتاباته، المرحلة التي شهدت ظهور بعض من مقالاته الهامة مثل "موت المؤلّف" و"من العمل إلى النصّ".

وقد حظي ذلك التميز بين مفهومي "القرائي" و"الكتابي" بشهرة واسعة وموقع سام في أوساط منظّري الأدب خلال ما يقارب عقداً من الزمان، ذلك العقد الذي شهد نقاشاً مكثفاً في الفكرة ما بعد البنيوية والذي أعقب نشر الكتاب. إلا أنه تسبب أيضاً بإثارة بعض المشاكل من النوع الذي ميّز الخطاب المتشي الذي طبع بطابعه تلك

الحقبة التي شهدت تلك "الثورات" "النصية المؤجَّلة التي لا نجد لتأجيلها نهاية" و"التي لا تجد لها نموذجاً بعد". "وكان من بين تلك المشاكل الفكرةُ المعقَّدة التركيب المتعلّقة بـ: "الممارسة الإشارية" بديلاً عن الانخراط في العالم الواقعي؛ والانجذاب الملتبس لنصوص مثل رواية "السهر على جثمان فينيغان" على أنها أكثر "جذرية/ راديكالية" من النصوص التي تحمل محتوى نقدياً صريحاً أو تقدّمياً أو واقعياً اشتراكياً؛ والولع بالتعارضات النوعية المنمَّطة – مثل "الكتابي" في مقابل "القرائي"– التي لم تدع مجالاً لمقاربات أكثر دقةً وخفاء [وكما يقول الشاعر] "كأن من النعيم أن يكون المرء حياً في ذلك الصباح"، وهو بالتأكيد كان كذلك، ولكن ذلك النعيم، بالتأكيد، كان، وللغرابة منقطعاً عن الأحداث التي كانت تقع خارج صفحات الكتب.

انظر أيضاً المداخل: Narratology; Poststructuralism; Textuality.

قراءات:

Barthes, Roland 1975: *S/ Z.*

----- 1977a: *Image- Music-Text.*

Culler, Jonathan 1983: *Roland Barthes.*

Mowitt, John 1992: *Text: The Genealogy of an Antisdisciplinary Object.*

الكتابة (Writing)

هي مفهوم نجده بارزاً في فكر دريدا (Derrida) وبارت (Barthes) وفوكو (Foucault) وسيكسو (Cixoux) وغيرهم من المنظِّرين. قبل عهد التسجيلات الصوتية، كان ما يميز الكتابة عن الكلام (الشفهي) هو أنها ذلك الشكل الذي تتخذه اللغة دون أن يكون هناك ضرورة للحضور الشخصي للشخص الذي يستخدم هذا الشكل. وبما أن الكتابة تمكِّن من المحافظة على الخطاب ونقله، فهي قد حظيت بنسبة عالية من التقدير، مع أنها، على شكل مفاجئ، تعرضت أيضاً للإدانة والشجب. فقد كان أفلاطون يرى فيها خطراً يتهدد الذاكرة، وكان سوسور (Saussure) يرى فيها إضافةً مسخيَّة مفروضة على الكلام فرضاً. فإذا نظرنا إلى اللغة المنطوقة على أنها تبعد خطوة واحدة عن الفكر، فيمكن النظر إلى الكتابة على أنها مجرد ملحق مكمِّل للملحق مكمل. وتلاحظ سيكسو (Cixoux) إنّه بما أن قطعة من الكتابة تستمر في توليد عدد لا حصر له ظاهراً من القراءات وعادة الكتابة، فإنها تثابر على تأجيل إصدارِ مغزى أو معنى نهائي محدد. وهي تحاجج بأنَّ النساء يتمتعن بموقع مميَّز في ما يتعلق بالكتابة. ويُعتبر كتاب دريدا عن **علم منظومات الكتابة** (*Of Grammatology*) بمثابة بيان (مانيفستو) لإطلاق علم جديد للكتابة في محاولة لتحدي الافتراضات المخفية عن الكلام المنطوق الذي يحمل معاني ضمنية هامة بالنسبة للميتافيزيقا والثقافة الغربيتين.

قراءات:

Cixous, Hélène 1975a (1987): “Sorties: Out and Out: Attacks/ Ways out/ Forays”.

Derrida, Jacques 1967a (1976): *Of Grammatology.*

----- 1967b (1978): *Writing and Difference.*

Y

ييتس، فرانسس أميليا (Yates, Frances Amelia) (1981-1899)

مؤرخة لعصر النهضة، والتي، بعد تعليمها المبكر واللاتقليدي، بدأت تعيش على مصادر أسروية ضئيلة، بوصفها باحثة خصوصية. وكان أول تعيين أكاديمي لها في هيئة معهد ووربيرغ (Warburg Institute) الذي هرب من ألمانيا في عام 1932، لكنه لم يكن بعد قد صار جزءاً من جامعة لندن.

أدّت أطروحة الماجستير (MA) التي قدَّمتها فرانسس (Frances) لجامعة لندن وكانت حول الأدب المسرحي (Drama) الاجتماعي الفرنسي في القرن السادس عشر، إلى مدرّسي اللغة للاجئين السياسيين في إنجلترا في زمن إليزابث، خاصة جون فلوريو (John Florio) (1553–1625) الذي كان موضوع كتابها الأوّل (1934) ووالده، وإلى الفيلسوف الإيطالي المرطوقي جيوردانو برونو (Giordano Bruno) (1548–1600). وفي الكتاب الذي عنوانه **دراسة في عشق العمل المفقود** (*A Study of Love's Labour's Lost*) (1936)، حاولت أن تراجع نظرات جارية تتعلّق بتأثير فلوريو (Florio) على شيكسبير، معتبرة تعارض اللغتين الشعرية والمتحذلقة الموضوع الرئيسي في الرواية ومقترحة أن يكون له علاقة بالفكر الديني المعاصر.

وفي عام 1937 وصلتها تلك الاهتمامات بـ: ووربيرغ (Warburg) وظلّت مرتبطة معها إلى وفاتها. وتعلّمت تطبيق المقاربة الموسوعية البراغماتية التاريخية والنظرة الأوروبية لأعضائها على انشغالاتها، طوال عمرها، بموضوع إنجلترا في عهد إليزابث التي كانت ذات وسطٍ ديني، ثقافي وفكري. وإن مقالتها المؤثرة عن إليزابث I (Elizabeth 1) – استرايا[50] (Astraea) (1947)، والمنشورة لاحقاً (1975) مع دراساتها الأخرى المتعلّقة بالمطامح الإمبراطورية لعصر النهضة كما عُبِّر عنها في الرمزية، كتابة الفنّ والمهرجانات والمواكب، مدينة كثيراً لـ أبي واربوغ (Aby Warbug) (1866–1929) وفريتز ساكسل

(50) كويكب اكتشف عام 1845 يبلغ قطره 68 ميلاً أي حوالي 125 كم (المراجع).

(Fritz Saxl) (1890-1948). وكذلك فعل كتابها *The Valois Tapestries* (1959). كما كانت مدينة كثيراً لـ د. ب. والكرّ (D. P. Walker) (1914-1985)، وبخاصة في كتاب **الأكاديمية الفرنسية للقرن السادس عشر الميلادي** (*The French Academies of The Sixteenth Century*) (1948) والذي فيه عملت على استكشاف الظاهرة الموسوعية (encyclopedism) الفرنسية الملغزة ومحاولاتها إنشاء انسجام بين جميع أنواع المعرفة لصالح نشاط الحياة (Vita active).

تلك الدراسات التي نشرتها وورببرغ (Warburg) ولّدت فرانس يات (Frances Yates) شهرة عالية ولو ضيقة، عندما دخلت في مرحلة عملها الذي وسَّع من شهرتها، وإن لم يحصل هذا إلا عندما بلغت أوساط ستينيّاتها. وفي عام 1949 شرعت في أشغال نفسها، ومن جديد، ببرونو (Bruno) بهدف شرح طبيعة فكره، سابقاته وأهميته التاريخية. وبعد ملاحظتها أهمية دين برونو لرومان لولِ (Roman Lull) (c. 1233 - c. 1315) والذي اعترف به، بدأت بدراسة مشروع لول (Lull) طلباً لمنطقٍ حقيقي وأساسي يمكن تطبيقه في كلّ الفنون والعلوم. كما أكّدت على تقدير برونو للتفسير اليهودي الذي يُدعى كابالا (Kabbalah)، وبه اتّبع بيكو ديلا ميراندولا (Pico della Mirandola) (1464- 1494). كما أدت بها إشارات برونو (Bruno) إلى الساحر المصري الأسطوري (Hermes Trismegistus)، إلى شاهد أفلاطوني مهم في عصر النهضة، بخاصة مارسيليو فيسينو (Marsilio Ficino) (1433-1499)، إلى أهمية هيرمس (Hermes) في معتقد برونو (Bruno) بعالم مركزة الشمس. ورأت أن قراءة برونو لعلم الكون (كوزمولوجيا) الكوبرنيكي (Copernican) كان بمثابة السحر وكان حيوياً ورؤوياً، وبكتابة هيروغرافية أي مبهمة لدين سحري سيعيد الانسجام العالمي. والحجة المفترضة في كتاب *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (1964) والمفيدة أن برونو السلف أو البشير للثورة العلمية، المدعوة أطروحة ياتس (Yates)، ولّدت جدلاً ومعارضةً من قِبَل مؤرخي العلوم. ومهما يكن من أمر، فإنّ كتاب **فن الذاكرة** (*The Art of Memory*) (1966) كان مقبولاً ومعترفاً به، بصورة عامة، بأنّه مهم لفهم خطاب وشعر عصر النهضة. فهو تتبع البحث حتّى الوصول إلى السلف وإلى تأثير نظام برونو الخاص بالذاكرة الاصطناعية، وصُمِّم لتعزيز القوى الطبيعية لذاكرة العقل. ولأن أصل تلك المواضيع هو في الخطابة الكلاسيكية، كما بيَّنت، فإنها إتّخذت صفة شاملة في عصر النهضة.

أعمال فرانس ياتس (Frances Yates) في العقد الأخير، مثل **المسرح العالمي** (*Theatre of the World*) (1969)، **رووسكرونس عصر التنوير** (*The Rosicrucian Enlightenment*) (1972)، **المسرحية الأخيرة لشيكسبير** (*Shakespere's Last Plays*) (1975)، **الفلسفات الغيبية عند الإليزابيثية الإنجليزية** (*The Occutl Philosophy in Elizabethan England*) (1979) أنشأت مواضيع وأفكاراً واهتمامات من هذه الكتب. وقد انتقدت بقساوة، وبخاصة، لجسارة الآراء المقدّمة لأهمية الأفراد، وبخاصة جون دي (John Dee) (1527- 1609) وروبرت فلود (Robert Fludd) (1574-1637) والتيارات الفكرية. أما مكانتها باعتبار تأثيرها الفردي،

القوي والباقي على دراسة تفكير عصر النهضة، معتقده، أنماط تعبيره، وأيضاً بوصفه أدباً (مفهوم رفضته)، فظلّت، رغم كلّ شيء آمنة.

قراءات:

Merkel, I. and Debus, A. G., eds 1988: *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe.*

Vickers, B., ed. 1984: *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance.*

Yates, F. A. 1984: *Collected Essays.*

ج. ب. تراب (J. B. Trapp)

Z

زيزيك، سلافوج (Zizek, Slavoj) (-1949)

زيزيك سلافوج (1949–) فيلسوف ومنظّر ثقافي سلوفاني. كان مصدر أحد أهم المؤثرات على كتابات زيزيك الوافرة والمتنوعة فكر جاك لاكان (Jacques Lacan). ومن غير أن يكون تلميذاً مقلّداً تقليداً غبياً للاكان، تمكّن زيزيك من التوسيع والتطوير الثريين لفكر لاكان بطرقٍ كان لويس ألتوسير (Louis Althusser) قد توقّعها بشكل فريد وموجز. وقد ميّز إرنستو لاكلو (Ernesto Laclau) في مقدمته المفيدة لكتاب زيزيك: **الهدف الأعلى للأيديولوجيا** (*The Sublime Object of Ideology*) بين نوع التلقي السلوفاني لفكر لاكان وتلقيه في الثقافات الأنجلو- سكسونية، والفرنسية واللاتينية. ففي سلوفانيا جرى التأكيد على النتائج السياسية والفلسفية المتضمنة في التحليل النفسي اللاكاني. فبالاشتراك مع العديد من الزملاء في معهد السوسيولوجيا في لجبلجانا (Ljubljana)، وظّف زيزيك نظرية لاكان في دراسة آليات الأيديولوجيا السياسية، وفي تحليل النصوص الفلسفية التقليدية، وبخاصة نصوص هيغل وكَنْت. وتمثلت السمة المميزة لكتابة زيزيك في تصحيحه على أن يكون مثيراً- أن يفتح النقاش، ويدفع إلى عمل جديد – لا أن يكون تعريفياً من النوع الاختزالي. وقد انتشر، وبسرعة، تأثيره في الدراسات الثقافية، ونظرية الفيلم، والتحليل النفسي والفلسفة. وكان قد أجرى زيزيك محاولات فكرية في كتبه العديدة – التي كانت دائماً ثقافية، وعميقة، وهزلية، وملتزمة سياسياً في اجتيازه الحدّ الفاصل والذي اعتقد في أغلب الأحيان، باستحالة عبوره، بين التحليل النفسي والماركسية، والفنّ، والأيديولوجيا، والفلسفة التقليدية والثقافة الشعبية.

قراءات:

Zizek, Slavoj 1989: *The Sublime Object of Ideology.*

----- 1993: *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology.*

وورف، بنيامين لي (Whorf, Benjamin Lee) (1897–1941)

باحث في اللسانيات وفي علم الإنسان (الأنثروبولوجيا). ولأنه تدرَّب كمهندس كيميائي، فقد قضى حياته العملية في مهنة التأمين. غير أن اهتمامه، طوال عمره، باللغة، أدّى به إلى دراسة اللسانيات على يد إدوارد سابير (Edward Sapir)، وأثارت منشوراته اهتماماً كبيراً. وقد أعيد نشر كتاباته الرئيسيّة، بعد وفاته، في كتاب **اللغة** (*Language*)، وكتاب **الفكر والواقع** (*Thought and Reality*) (1956).

وقد اشتهر وورف بنظرته المفيدة أن اللغة التي تتكلمها تؤثر على الطريقة التي تفكّر بها. وعرفت هذه النظرة بفرضية وورف: ولأن سابير (Sapir) تكلّم عن نظرة شبيهة، أحياناً، فإنها دعيت، أحياناً، فرضية سابير – وورف. وقد نشأ اهتمام وورف بهذه المنطقة من عمله في التأمين، حيث كان جزء من عمله يتطلّب دراسة منع الحريق. فلاحظ أن بعض نماذج التفكير الصارم كان يؤدي بالناس على الدوام إلى تجاهل مخاطر الحريق، فحاول أن يربط نماذج التفكير الصارم تلك بالبنى اللسانية (اللغوية).

وتابع وورف دراسته لغة هنود هوبي (Hopi Indians)، ففاجأته النظرة إلى العالم التي بدت له متجسّدة في بنية ومفردات اللغة اللتين بدتا مختلفتين كثيراً عن النظرة إلى العالم الخاصة باللغة الإنجليزية واللغة التي أطلق عليها اسم "الأوروبية المعيارية العادية". وراح ينشر، وباستمرار، مقالات عديدة مدعياً أن النظرة إلى العالم المدوَّنة في كلّ لغة تحدِّد الطريقة التي بها يدرك المتكلمون العالم ويؤولونه.

وأفضل ما تكون النظرة إلى فرضية سابير – وورف يتمثّل في اعتبارها جامعة لرأيين منفصلين، هما: الحتمية اللسانية والنسبية اللسانية (انظر Slobin, 1979, pp. 174-185).

الحتمية اللغوية تفيد أن اللغة تحدِّد الفكر، أما النسبية اللغوية فتقول، إن العلاقة بين اللغة والفكر تختلف في اللغات المختلفة. ومن الممكن دعم الحتميّة من دون الاعتقاد بالنسبية: مثلاً، نذكر أن معتقد تشومسكي (Chomsky) القائل بقواعد عالمية للغة، يمكن وصفه حتمية من دون نسبية.

(انظر Chomsky, Noam).

وبدا وورف داعماً الحتمية والنسبية، على الرغم من وجود مقاطع في كتابته تعبّر عن الرأي الأضعف والمفيد أن اللغة تؤثّر على الفكر ولا تحدّده. أما فرضية سابير – وورف القوية فلا يمكن الدفاع عنها. فلو صحَّت، فإنّ الترجمة بين اللغات ستبدو مستحيلة في معظم الأوقات: غير أن الترجمة ممكنة، على الرغم من أنه ليس يلزم أن تكون سهلة، في معظم الأوقات. ونقول أيضاً: إن الكتابات الأخيرة ألقت شكّاً على بعض آراء وورف الخاصة بـ(Hopi) هوبي.

إذا كان الشكل القويّ للفرضية لا يمكن الدفاع عنه، فإنّ الشكل الضعيف لا يثير الاهتمام كثيراً. إذ يسهل تبيان وجود روابط بين اللغة والفكر، لكن الاستنتاج من ذلك إلى الزعم بأنّ التأثير يكون في اتجاه واحد لا معنى له. والبحث اللاحق في اللسانيات النفسية مال إلى التركيز على الأفكار العامة الشاملة في اللغة وفي الفكر، لا التشديد على الاختلاف، كما فعل وورف.

أحد الأسباب الذي أبقى فرضية سابير – وورف حيّةً تمثّل في أن مناقشتَها عمل "بحثي ملائم لطلاب السنة الأولى الذين يدرسون

اللسانيات". والدروس التي يجب تشجيع الطلاب على استخلاصها ليست عن اللغة والفكر، وإنما تتعلّق بالفرضيات العلمية. فبادئ ذي بدء، يجب أن تكون الفرضية دقيقة بما يكفي لاختبارها. ثانياً، عند اختبارها، يجب أن تبدو كما لو أنها قد تكون صحيحة. وإذا كانت غير صحيحة، نظل متعلمين أشياء لافتة من إخفاقها. ويبدو أن فرضية وورف أخفقت استناداً إلى الأسس الثلاثة (للاطّلاع على مزيد من القيم الإيجابي، انظر: Fishman, 1982).

قراءات:

Fishman, J. 1982: "Whorfianism of the Third Kind: Ethnolinguistic Diversity as a Wordwide Societal Asset".

Malotki, E. 1983: *Hopi Time: A Linguistic Analysis of the Temporal Concepts in the Hopi Language*.

Whorf, B. L. 1956: *Language, Thought and Reality: Selected Writings*.

رفائيل سالكي (Raphael Salkie)

المراجع

Abbate, C. 1991: *Unsung Voices: Opera and Musical Narrative in the Nineteenth Century.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Abel, Elizabeth 1989: *Virginia Woolf and the Fictions of Psychoanalysis.* Chicago: University of Chicago Press.

Abdel-Malik, Anouar 1963: "Orientalism in crisis." *Diogenes*, 44 (Winter), 103-40.

Abelove, Henry, Barale, Michele Aina, and Halperin, David M., eds 1993: *The Lesbian and Gay Studies Reader.* New York: Routledge.

Abercrombie, N., Hill, S., and Turner, B. S. 1980: *The Dominant Ideology Thesis*. London: Allen & Unwin.

Abrams, M. H. 1953: *The Mirror and the Lamp.*

New York: Oxford University Press.

----- 1971: *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature.* New York: Norton.

----- 1993: *A Glossary of Literary Terms.* New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Achinstein, Peter, and Barker, Stephen, eds 1969: *The Legacy of Logical Positivism.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Ackerman, Robert John 1976: *The Philosophy of Karl Popper.* Amherst: University of Massachusetts Press.

Adorno, Theodor W. 1931 (1977): "The actuality of philosophy." *Telos*, 31.

----- 1932 (1984): "The idea of natural history," *Telos*. 60.

----- 1933 (1989): *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

----- 1936 (1977): "Adorno to Benjamin, 18 March 1936." In Ernst Bloch et al., *Aesthetics and Politics*. London: Verso.

----- 1951 (1978): *Minima Moralia. Reflections from Damaged Life*, trans. E. F. N. Jephcott. London: New Left Books.

----- 1955 (1982): *Prisms*. Cambridge, MA: MIT Press.

----- 1956 (1982): *Against Epistemology*, trans. Willis Domingo. Oxford: Blackwell.

----- 1966 (1973): *Negative Dialectics*. London: Routledge.

------ 1970a (1984): *Aesthetic Theory*. London: Routledge.

----- 1970b: *Gesammelte Schriften*, 23 vols, ed. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

----- 1991: *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*. London: Routledge.

Adorno, Theodor W. and Horkheimer, Max 1944 (1973): *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming. London: Allen Lane; New York: Herder and Herder.

Adorno, Theodor W. et al. 1950: *The Authoritarian Personality*. New York: Harper and Brothers.

----- 1976: *The Positivist Dispute in German Sociology*, trans. G. Adey and D. Frisby. London: Heinemann.

Agger, B. 1992: *Cultural Studies as Critical Theory*. London: Falmer Press.

Ahmad, Aijaz 1992: *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London: Verso.

Ahmed, Akbar S. 1992: *Postmodernism and Islam*. London: Routledge.

Ahmed, Leila 1992: *Women and Gender in Islam.* New Haven, CT: Yale University Press.

Aida, T . 1991: "The concept of communication in Mead's Theory - a critique on the conventional concept of communication." In *Journal of the Faculty of Law*, Komazawa University, 49, 1- 29.

Aitmatov, Chingiz 1993: "The intellectual crisis, the demise of totalitarism, and the fate of literature," *World Literature Today*, 67: 1.

Aksyonov, Vassily 1993: "Distrophy of the "thick" and *Bespredel* of the "thin" (literary notes)," *World Literature Today*, 67: 1.

AL-Azmeh, Aziz 1993: *Islams and Modernities.* London: Verso.

Albrecht, Lisa, and Brewer, Rose M. eds 1990: *Bridges of Power: Women's Multicultural Alliances.* Philadelphia, PA: New Society Publishers.

Ali, A. Yusuf 1934 (1983): *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary.* Baltimore, MD: Amana Corporation.

Allen, Paula Gunn, ed. 1983: *Studies in Native American Literature: Critical Essays and Course Designs.* New York: MLA.

Allen, Robert C. 1987 (1992): *Channels of Discourse Reassembled.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Alter, Robert 1981: *The Art of Biblical Narrative.* New York: Basic Books.

----- 1985: *The Art of Biblical Poetry.* New York: Basic Books.

Alter, Robert, and Kermode, Frank 1987: *The Literary Guide to the Bible.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Altham, J., and Harrison, R., eds 1995: *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams.* Cambridge: Cambridge University Press.

Althusser, Louis 1964 (1971): "Freud and Lacan," trans. Ben Brewster. In *Lenin and Philosophy and Other Essays.* London: New Left Books.

----- 1965a (1979): "Marxism is not a historicism," trans. Ben Brewster. In *Reading "Capital."* London: Verso.

----- 1965b (1970): *For Marx*, trans. Ben Brewster. New York: Vintage; London and New York: Verso, 1990.

----- 1970 (1971): "Ideology and ideological state apparatuses." In *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster. London: New Left Books.

----- 1971: *Lenin and Philosophy and Other Essays;* trans. Ben Brewster. London: New Left Books.

----- 1972: "Ideology and ideological state apparatus." In *Education: Structure and Society*, ed. B. Cosin. Harmondsworth: Penguin.

----- 1976a: *Essays in Self-Criticism*, trans. Grahame Lock. London: New Left Books.

----- 1976b (1983): "Note on the ISAs," *Economy and Society*, 12: 4, 455- 65.

----- 1984 (1993): *Essays on Ideology*, trans. Ben Brewster and Grahame Lock. London: Verso.

----- 1990: "Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists" and Other Essays, trans. Gregory Elliott. London: Verso.

----- 1992 (1993): *The Future Lasts a Long Time and The Facts*, trans. Richard Veasey. London: Chatto & Windus.

Althusser, Louis, and Balibar, Etienne 1965 (1979): *Reading "Capital,"* trans. Ben Brewster. London and New York: Verso.

Altick, Richard D. 1973: *Victorian People and Ideas: A Companion for the Modern Reader of Victorian Literature*. New York: W.W. Norton.

Alvares, Claude 1991: *Decolonizing History: Technology and Culture in India, China, and the West, 1492 to the Present Day*. Goa: The Other India Press.

Aman, Kenneth, ed. 1991: *Ethical Principles for Development: Needs, Capacities or Rights?* Upper Monclair, NJ: Institute for Critical Thinking, Monclair State University.

Amin, Samir 1990: *Maldevelopment: Anatomy of a Global Failure*. London: Zed Books.

Anderson, P. 1974a (1985): *Passages from Antiquity to Feudalism.*

London: Verso.

----- 1974 b (1986): *Lineages of the Absolutist State*. London: Verso.

----- 1976 (1989): *Considerations on Western Marxism*. London: Verso.

----- 1983 (1984): *In the Tracks of Historical Materialism*. Chicago: University of Chicago Press.

----- 1992a: *English Questions*. London: Verso.

----- 1992b: *A Zone of Engagement*. London: Verso.

Andreev, A. 1993/ 4: "Trety put," ili Bestsennyi dar Atlantidy. (Opyt noveishego filosofskopoliklinicheskogo issledovaniya)," *Novoe literaturnoe obozrenie*, 6.

Ansell-Pearson, Keith 1991: *Nietzsche contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Anyon, J. 1980: "Social class and the hidden curriculum of work," *Journal of Education*, 162: 1, 67-92.

----- 1981: "Schools as agencies of social legitimation," *International Journal of Political Education*, 4, 195- 218.

Anzaldua, Gloria, ed. 1990: *Making Face, Making Soul, Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Women of Color*. San Francisco: aunt lute foundation.

Anzieu, Didier 1975 (1986): *Freud's Self-Analysis*, trans. Peter Graham. London: Hogarth.

Apel, Karl-Otto 1980: *Toward a Transformation of Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul.

Appadurai, Arjun 1990: "Disjuncture and difference in the global cultural economy," *Public Culture*, 2: 2, 1- 23.

Appiah, Kwame Anthony 1985 (1987): "The uncompleted argument: Du Bois and the illusion of race." In *"Race," Writing, and Difference*, ed. Henry Louis Gates, Jr. Chicago: University of Chicago Press.

----- 1992: *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture.*

New York: Oxford University Press.

Apple, M. 1993: *Official Knowledge: Democratic Education in a Conservative Age*. New York: Routledge.

Arato, A., and Gebhardt, E., eds 1978: *The Essential Frankfurt School Reader*. Oxford: Blackwell.

Arberry, A. J. 1950: *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. London: George Allen & Unwin.

----- 1955: *The Koran Interpreted: A Translation*. London: George Allen & Unwin.

Aristotle (1955): *The Ethics of Aristotle*, trans. J. A. K. Thomson. London: George Allen & Unwin.

---- (1946): *The Politics of Aristotle*, trans. Ernest Barker. Oxford: Clarendon Press.

Arkhangel'sky, A. 1993: "pRoza mira," *Novy mir*, l.

Arnold, A. James 1981: *Modernism and Negritude: The Poetry and Poetics of Aimé Céisaire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Arnold, Matthew 1978: "God and the Bible." In *Selected Poems and Prose*, ed. Miriam Allot. New York: Dutton.

Aronson, David 1994: "Why Tolerance?" in "Multiculturalism and diversity," *National Forum*, 74, 28-31.

Ascroft, Bill et al., eds 1989: *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Postcolonial Literatures*. London: Routledge.

Atack, Margaret 1986: "The other: feminist," *Paragraph*, 8, 25-39.

Attfield, Robin 1983 (1991): *The Ethics of Environmental Concern*. Athens: University of Georgia Press.

-----1987: *A Theory of Value and Obligation*. London and New York: Croom Helm.

----- 1995: *Value, Obligation and Meta-ethics*. Amsterdam and Atlanta: Rodopi.

Atwood, Margaret 1972: *Surfacing*. Toronto: McClelland & Stewart.

----- 1972: *Survival: A Thematic Guide to Canadian Literature.* Toronto: House of Anansi.

Auerbach, Erich 1959: *Scenes from the Drama of European Literature.* New York: Meridian Books.

----- "Figura." In *Scenes from the Drama of European Literature.* New York: Meridian Books.

-----1961: *Introduction to Romance Languages and Literature.* New York: Capricorn.

-----1968: *Mimesis*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Auerbach, Nina 1982: *Woman and the Demon: The Life of a Victorian Myth.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Auffret, Dominique 1991: *Alexandre Kojève: La Philosophie, l'état, la fin de l'histoire.* Paris: Grasset.

Aumont, Jacques 1983a: "Montage Eisenstein, I: Eisensteinian concepts," trans. Lee Hildreth, *Discourse: Journal for Theoretical Studies in Media and Culture*, 5 (Spring).

-----1983b: "Montage Eisenstein, II: Eisenstein taken at his word," trans. Lee Hildreth, *Discourse: Journal for Theoretical Studies in Media and Culture*, 5 (Spring).

Austin, Gayle 1990: *Feminist Theories for Dramatic Criticism.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Austin, J. L. 1962: *Sense and Sensibilia: How To Do Things With Words.* Oxford: Oxford University Press.

----- 1979: *Philosophical Papers*, 3rd edn. Oxford: Oxford University Press.

Austin, Timothy 1984: *Language Crafted: A Linguistic Theory of Poetic Syntax.* Bloomington: Indiana University Press.

Avena, Thomas, ed. 1994: *Lift Sentence: Writers, Artists, and AIDS.* San Francisco, CA: Mercury House.

Ayer, A. J. 1936 (1987): *Language, Truth and Logic*. Harmondsworth: Penguin.

-----, ed. 1959: *Logical Positivism.* New York: Free Press; London: Allen & Unwin.

Azami, M. M. 1978: *Studies in Early Hadith Literature.* Indianapolis: American Trust Publications.

Bacciocco, Edward, Jr 1974: *The New Left in America: Reform to Revolution 1956- 1970.*

Stanford, CA: Hoover Institution Press.

Bachelard, Gaston 1934 (1985): *The New Scientific Spirit,* trans. Arthur Goldhammer. Boston, MA: Beacon Press.

----- 1957 (1969): *The Poetics of Space*, trans. Maria Jolas. Boston, MA: Beacon Press.

----- 1961 (1988): *The Flame of a Candle*, trans. Joni Caldwell. Dallas, TX: The Dallas Institute of Humanities and Culture Publications.

----- 1934 (1964): *The Psychoanalysis of Fire*, trans. A. C. M. Ross. Boston, MA: Beacon Press.

----- 1940 (1968): *The Philosophy of No: A Philosophy of the New Scientific Mind.* New York: Orion Press.

----- 1971: *The Poetics of Reverie*, trans. Daniel Russell. Boston, MA: Beacon Press.

Baehr, Helen, and Dyer, Gillian, eds 1987: *Boxed In: Women and Television*. London: Pandora Press.

Bahti, Timothy 1986: "Ambiguity and indeterminacy: The juncture," *Comparative Literature*, 36, 209-23.

Bailey, Richard W., and Burton, Delores 1968: *English Stylistics: A Bibliography.* Cambridge, MA: MIT Press.

Baker, Houston A., Jr 1980: *The Journey Back.* Chicago: University of Chicago Press.

----- 1988: *Afro-American Poetics: Revisions of Harlem and the Black Aesthetic.* Madison: University of Wisconsin Press.

Bakhtin, Mikhail 1929 (1984): *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. and trans. C. Emerson. Minneapolis: University of Minnesota Press.

----- 1965 (1984): *Rabelais and His World*, trans. Helene Iswolsky. Bloomington: Indiana University Press.

----- 1975 (1981): *The Dialogic Imagination: Four Essays*, trans. C. Emerson and M. Holquist. Austin, TX: University of Texas Press.

----- 1979 (1986): *Speech Genres and Other Late Essays*, ed. C. Emerson and M. Holquist, trans. V. W. McGee. Austin, TX: University of Texas Press.

Bakhtin, M. M. and Medvedev, P. N. 1978: *The Formal Method in Literary Scholarship: A Critical Introduction to Sociologist Poetics*, trans. A. J.

Wehrle. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Bal, Mieke 1987: *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*. Bloomington: Indiana University Press.

----- 1991: *Reading "Rembrandt": Beyond the Word Image Opposition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Balazs, Bela 1945: (1970): *Theory of the Film*. New York: Dover.

Baldick, Chris 1983: *The Social Mission of English Criticism 1848-1932*. Oxford: Clarendon Press.

Balfour, Ian 1988: *Northrop Frye*. Boston, MA: Twayne.

Balibar, Etienne 1965 (1990): "The basic concepts of historical materialism," trans. Ben Brewster. In L. Althusser and E. Balibar, *Reading "Capital"*. London: Verso.

----- 1974: *Cinq études du matérialisme historique*. Paris: François Maspero.

----- 1976 (1977): *On the Dictatorship of the Proletariat*, trans. Grahame Lock. London: Verso.

----- 1985: *Spinoza et la politique*. Paris: Presses Universitaires de France.

----- 1991a: *Ecrits pour Althusser*. Paris: Editions la Découverte.

----- 199lb: "Racism and politics in Europe today," *New Left Review*.

----- 1993a: *Masses, Classes, Ideas*, trans. James Swenson. London:

Routledge.

-----1993b (1995): *The Philosophy of Marx*, trans. Chris Turner. London: Verso.

Balibar, Etienne, and Wallerstein, Immanuel 1988 (1991): *Race, Nation, Class,* trans. Chris Turner. London: Verso.

Ballester, Ros 1992. *Seductive Farms: Woman's Amatory Fiction from 1684 to 1740.* Oxford: Clarendon Press.

Bambara, Toni Cade 1970: *The Black Woman.* New York: New American Library.

Bamber, Linda 1982: *Comic Women, Tragic Men: A Study of Gender and Genre* in *Shakespeare.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Bann, Stephen, and Bowlt, John E., eds 1973: *Russian Formalism.* Edinburgh: Scottish Academic Press.

Bantock, G. 1975: "Towards a theory of popular education." In *Curriculum Design*, ed. M. Golby, J. Greenwald, R. West. London: Croom Helm and the Open University Press.

Banton, M. 1977: *The Idea of Race.* London: Tavistock.

----1983: *Racial and Ethnic Competition.* Cambridge: Cambridge University Press.

---- 1987: *Racial Theories.* Cambridge: Cambridge University Press.

Barnes, Barry 1974: *Scientific Knowledge and Sociological Theory.* London: Routledge & Kegan Paul.

---- 1982: *T. S. Kuhn and Social Science.* London: Macmillan.

-----1985: *About Science.* Oxford: Blackwell. Barrett, Michèle 1979: "Introduction." *Women and Writing.* London: The Women's Press.

---- 1980 (1988): *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis.* London: Verso/ New Left Books.

-----1993: "Althusser's Marx, Althusser's Lacan." In *The Althusserian Legacy*, ed. E. A. Kaplan and M. Sprinker. London: Verso.

Barrett, R., and Gibson, R., eds 1990: *Perspectives on Quine.* Oxford: Blackwell.

Barry, N. 1987: *The New Right*. London: Croom Helm.

Barthes, Roland 1953 (1967): *Writing Degree Zero*, trans. Annette Lavers and Colin Smith. London: Cape.

----- 1953 (1957, 1982): *Mythologies*, trans. Annette Lavers. London: Granada.

----- 1961 (1991): "The photographic message." In *Image, Music, Text*, trans. Stephen Heath. New York: Noonday Press.

----- 1963 (1977): *On Racine*, trans. Richard Howard. New York: Octagon Books.

----- 1964 (1967): *Elements of Semiology*. trans. Annette Lavers and Colin Smith. New York: Hill and Wang.

----- 1966 (1987): *Criticism and Truth*. trans. K. P. Keuneman. London: Athlone Press.

----- 1967a (1977): "The death of the author," trans. Stephen Heath. In *Image, Music, Text*. London: Fontana.

----- 1967b: "Seven photo models of *Mother Courage*," *Drama Review*, 12: 1 (Fall), 44 - 55.

----- 1970 (1982): *The Empire of Signs*. New York: Hill and Wang.

----- 1970 (1975): *S/ Z*, trans. Richard Miller. Oxford: Blackwell.

----- 1973 (1976): *The Pleasure of the Text*. trans. Richard Miller. London: Jonathan Cape.

----- 1977a (1991): *Image, Music, Text*, trans. Stephen Heath. New York: Noonday.

----- 1977 b: *Roland Barthes by Roland Barthes*. trans. Richard Howard. London: Macmillan.

----- 1977c (1978): *A Lover's Discourse: Fragments*. trans. Richard Howard. New York: Hill and Wang.

----- 1978: *Image, Music, Text*, trans. Stephen Heath. New York: Hill and Wang.

----- 1980 (1981): *Camera Lucida*, trans. Richard Howard. New York: Hill and Wang.

-----1982 : *A Barthes Reader*, ed. Susan Sontag. London: Fontana.

----- 1987 (1992): *Incidents,* trans. Richard Howard. Berkeley: University of California Press.

Bartlett, Thomas, et al., eds 1988: *Irish Studies: A General Introduction.* Dublin: Gill & Macmillan.

Bassin, Mark 1992: "Geographical determinism in fin-de-siècle Marxism: Georgi Plekhanov and the environmental basis of Russian history." *Geographers*, 82, 3-22.

Bassnett, Susan 1990: *Comparative Literature: A Critical Introduction.* Oxford: Blackwell.

----- 1991: *Translation Studies.* London: Routledge.

Bassnett, Susan, and Lefevere, André 1990: *Translation, History and Culture.* London: Pinter.

Bataille, Georges 1928 (1979): *The Story of the Eye*, trans. Joachim Neugroschel. London: Marion Boyars.

----- 1943 (1988): *Inner Experience*, trans. Lesley Anne Boldt. Albany: State University of New York Press.

----- 1949 (1988): *The Accursed Share*, trans. Robert Hurley. New York: Zone Books.□----- 1957a (1962): *Eroticism: Death and Sensuality*, trans. Mary Dalwood. London: John Calder.

----- 1957b (1985): *Literature and Evil*, trans. Alistair Hamilton. London: Marion Boyars.

----- 1985: *Visions of Excess: Selected Writings 1927-1939*, trans. Allan Stoekl, C. R. Lovitt, and D. M. Leslie. Manchester: Manchester University Press.

Bates, E. 1976: *Language and Context: The Acquisition of Pragmatics.* New York: Academic Press.

Bates, Ronald 1971: *Northrop Frye.* Toronto: McCelland and Stewart.

Bateson, F. W. 1951: "Contributions to a dictionary of critical terms. II: Dissociation of sensibility," *Essays in Criticism*, I, 302-12.

Bateson, Mary Catherine 1984 (1988): *With a Daughter's Eye: A*

Memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson. New York: Washington Square Press.

Baudelaire, Charles 1845 (nd): "The painter of modern life." In *The Painter of Modern Life and Other Essays*, trans. Jonathan Mayne. New York: Da Capo Press.

Baudrillard, Jean 1968: *Le Système des objets*. Paris: Gallimard.

----- 1970: *La Société de consommation*. Paris: Denoel.

----- 1972 (1981): *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, trans. Charles Levin. St Louis, MO: Telos Press.

---- 1973 (1975): *The Mirror of Production*, trans. Mark Poster. St Louis, MO: Telos Press.

----- 1976 (1993): *Symbolic Exchange and Death*, trans. Iain Hamilton Grant. London: Sage.

---- 1979 (1990): *Seduction*, trans. Brian Singer. London: Macmillan.

---- 1981 (1983): *Simulacra and Simulations*, trans. Paul Foss, Paul Patton, and Philip Beitchman. New York: Semiotext(e).

---- 1988: *Selected Writings*, ed. Mark Poster. Cambridge: Polity.

---- 1990 (1993): *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*. London: Verso.

---- 1991: *La Guerre du Golfe n 'a pas lieu*. Paris: Gallimard.

Baynes, K., Bohman, J., and McCarthy, T., eds 1987: *After Philosophy: End or Transformation?* Cambridge, MA: MIT Press.

Bazin, André 1967 (1971): *What is Cinema?* 2 vols, trans. Hugh Gray. Berkeley: University of California Press.

---- 1971: *Jean Renoir*, ed. François Truffaut, trans. W. W. Halsey and William Simon. New York: Delta.

Beauvoir, S. de 1949 (1974, 1984): *The Second Sex*, trans. H. M. Parshley. Harmondsworth: Penguin.

---- 1963 (1987): *Force of Circumstance*, trans. Richard Howard. Harmondsworth: Penguin.

Becker, Howard S. 1963: *The Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*. New York: Free Press of Glencoe.

----- 1974: "Art a collective action," *American Sociological Review*, 39.

----- 1982: *Art Worlds*. Berkeley: University of California Press.

Beetham, David 1991: *The Legitimation of Power*. London: Macmillan.

Bell, Daniel 1979: *The Cultural Contradictions of Capitalism*. 2nd edn. London: Heinemann.

Bell, David 1987: "The art of judgement." *Mind*, 96.

---- 1990: *Husserl*. London: Routledge.

Bell, Quentin 1972: *Virginia Woolf: A Biography*, 2 vols. London: Hogarth Press.

Bellamy, R., and Schecter, D. 1993: *Gramsci and the Italian State*. Manchester: Manchester University Press.

Belsey, Catherine 1985: *The Subject of Tragedy: Identity and Difference in Renaissance Drama*. London: Methuen.

Bender, John 1987: *Imagining the Penitentiary: Fiction and Architecture of Mind in Eighteenth Century England*. Chicago: Chicago University Press.

----- 1992: "A new history of the Enlightenment?" In *The Profession of Eighteenth-Century Literature: Reflections on an Institution*. Baltimore, MD:

Johns Hopkins University Press. Benevolo, Leonardo 1993: *The European City*. Oxford: Blackwell.

Benhabib, Seyla M. 1992: *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge: Polity Press.

Benjamin, Andrew 1989: *Translation and the Nature of Philosophy*. London: Routledge.

----- 1991: *Thinking Art: Beyond Traditional Aesthetics*. London: ICA Books.

-----, ed. 1989 and *1992*: *Judging Lyotard*. Oxford: Blackwell; London:

Routledge.

Benjamin, Walter 1913 (1972): "Metaphysics of youth." In Benjamin 1972, II.

----- 1919 (1972): "The concept of art criticism in German Romanticism." In Benjamin 1972, I.

----- 1924- 5 (1972): "Goethe's *Elective Affinities*." In Benjamin 1972, I.

----- 1928a (1977): *The Origin of German Tragic Drama*. London: Verso.

----- 1928b (1979): "One-way street." In Benjamin 1979.

----- 1929 (1979): Surrealism: The last snapshot of the European intelligentsia." In Benjamin 1979.

----- 1934 (1973): "The author as producer." In *Understanding Brecht*. London: Verso and New Left Books.

----- 1936 (1968): "The work of art in the age of mechanical reproduction." In Benjamin 1968.

----- 1938-9 (1985): "Central Park." *New German Critique*, 34.

----- 1940 (1968): "Theses on the philosophy of History." In Benjamin 1968.

----- 1968: *Illuminations*. London: Fontana.

----- 1969: *Charles Baudelaire or the Lyric Poet of High Capitalism*. London: New Left Books.

----- 1972: *Gesammelte Schriften*, 7 vols, ed. Rolf Tiedemann and Herman Schweppenhauser. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

----- 1973: *Understanding Brecht*. London: New Left Books.

----- 1979: *One-Way Street and Other Writings*. London: Verso.

Bennett, James R. 1986: *A Bibliography of Stylistics and Related Criticism, 1967-1983*. New York: Modern Language Association.

----- 1993a: "Style." In *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, ed. 0 . Preminger et al. Princeton, NJ: Princeton University

Press, 1225 - 7.

----- 1993b: "Stylistics." In *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, ed. O. Preminger et al. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1227- 9.

Bennett, Tony 1979: *Formalism and Marxism*. London: Methuen.

----- 1990: *Outside Literature*. London and New York: Routledge.

Bennington, Geoffrey 1985: *Lyotard: Writing the Event*. Manchester: Manchester University Press.

Bentley, Eric, ed. 1968: *The Theory of the Modern Stage: An Introduction to Modern Theatre and Drama*. Harmondsworth: Penguin.

------ 1981: *The Brecht Commentaries, 1943- 1980*. New York: Grove Press; London: Eyre Methuen.

------1990: "The influence of Brecht." In *Reinterpreting Brecht: His Influence on Contemporary Drama and Film*, ed. Pia Kleber and Colin Visser. Cambridge: Cambridge University Press.

Benton, Mike 1989: *The Comic Book in America*. Dallas, TX: Taylor Publishing.

Benton, T. 1984: *The Rise and Fall of Structural Marxism*. London: Macmillan.

Benveniste, Emile 1966 (1971): *Problems of General Linguistics*, trans. Mary E. Meek. Miami: Miami University Press.

------ 1969 (1973): *Indo-European Language and Society*. London: Faber & Faber.

Berghe, Pierre L. van den 1973: "Pluralism." In *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, ed. Honigmann. New York: Rand McNally.

Bergson, Henri 1900 (1980): "Laughter." In *Comedy: An Essay on Comedy by George Meredith and Laughter by Henri Bergson*, ed. Wylie Sypher. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Berlin, Brent, and Kay, Paul 1969: *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*. Berkeley: University of California Press.

Berman, Marshall: 1982 (1983): *All That is Solid Melts into Air: The*

Experience of Modernity. London: Verso.

Bernal, Martin 1987: *The Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Bernstein, Leonard 1976: *The Unanswered Question: Six Talks at Harvard.* The Charles Eliot Norton Lectures. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bernstein, R. J., ed. 1985: *Habermas and Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Bernstein, Richard 1983: *Beyond Objectivism and Relativism.* Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

Bersani, Leo 1984: *A Future for Astyanax: Character and Desire in Literature*. New York: Columbia University Press.

Bethurum, Dorothy, ed. 1961: "Patristic exegesis in the criticism of medieval literature." In *Critical Approaches to Medieval Literature, Selected Papers from the English Institute, 1958-59.* New York: Columbia University Press.

Bettelheim, Bruno 1976 (1986): *The Uses of Enchantment.* Harmondsworth: Penguin.

Bhabha, Homi K. 1991: "Race," time and the revision of modernity." *Oxford Literary Review*, 13.

----- 1994: *The Location of Culture*. London: Routledge.

Bhaskar, Roy 1975: *A Realist Theory of Science*. Hassocks: Harvester.

----- 1986: *Scientific Realism in Human Emancipation*. London: Verso.

----- 1989: *Reclaiming Reality: A Critical Introduction to Contemporary Philosophy*. London: Verso.

----- 1993: *Dialectic: The Pulse of Freedom*. London: Verso.

Biguenet, John, and Schulte, Rainer, eds 1989: *The Craft of Translation*. Chicago: Chicago University Press.

Blackham, H. J. 1961: *Six Existentialist Thinkers: Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Marcel, Heidegger, Sartre*. London: Routledge.

Blais, Marie-Claire 1966: *A Season in the Lifet of Emmanuel.* New

York: Farrar, Straus, and Giroux.

Blake, Nigel, and Kay Pole, eds 1983 (1984): *Dangers of Deterrence.* London: Routledge & Kegan Paul.

----- 1984: *Objections to Nuclear Defence.* London: Routledge & Kegan Paul.

Bleicher, Joseph 1980: *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique.* London: Routledge.

Bloch, E. 1986: *The Principle of Hope*, trans. Neville Plaice, Stephen Plaice, and Paul Knight. 3 vols, Oxford: Blackwell.

----- 1988: *Natural Law and Human Dignity,* trans. Dennis J. Schmidt. Cambridge, MA: MIT Press.

----- 1991: *Heritage of Our Times*, trans. Neville Plaice and Stephen Plaice. Oxford: Polity Press.

Bloch, Ernst, et al. 1977 (1980): *Aesthetics and Politics*, trans. and ed. Ronald Taylor. London and New York: Verso.

Bloom, Allan 1987: *The Closing of the American Mind.* New York: Simon & Schuster.

Bloom, Harold 1961: *The Visionary Company.* New York: Doubleday.

----- 1973 (1984): *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry.* New York and Oxford: Oxford University Press.

----- 1975a: *Kabbalah and Criticism.* New York: Continuum.

----- 1975b: *A Map of Misreading.* New York: Oxford University Press.

----- 1982: *The Breaking of the Vessels.* Chicago: University of Chicago Press.

----- 1991: *The Book of J.* London: Faber.

Bloom, Harold, de Man, Paul, Derrida, Jacques, Hartman, Geoffrey, and Miller, J. Hillis 1979: *Deconstruction and Criticism.* New York: Seabury.

Bloomfield, L. 1933: *Language.* New York: Holt, Rinehart & Winston.

Bloor, David 1976: *Knowledge and Social Imagery.* London:

Routledge & Kegan Paul.

Blum-Kulka, S., House, J., and Kasper, G., eds 1989: *Cross-Cultural Pragmatics: Requests and Apologies*. Norwood, NJ: Ablex.

Blumenberg, Hans 1983: *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge, MA: MIT Press.

Blundell, Valda, Shepherd, John, and Taylor, Ian, eds 1993: *Relocating Cultural Studies: Developments in Theory and Research*. London: Routledge.

Boas, Franz 1911: *The Mind of Primitive Man*. New York: Macmillan.

Bohr, Niels 1934: *Atomic Theory and the Description of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

Boland, Eavan 1989: *A Kind of Scar: The Woman Poet in a National Tradition*. Dublin: Attic Press.

Bolton, Richard, ed. 1989 (1992): *The Contest of Meaning: Critical Histories of Photography*. Cambridge: MIT Press.

Bonaparte, Marie 1933 (1949): *The Lift and Work of Edgar Allan Poe*. London: Imago.

Bonnicksen, Andrea L. 1989: *In Vitro Fertilization: Building Policy from Laboratories to Legislatures*. New York: Columbia University Press.

Bookchin, Murray 1980 (1991): *Toward an Ecological Society*. Montreal: Black Rose Books.

Booth, Steven 1983: *King Lear, Macbeth, Indefinition and Tragedy*. New Haven, CT: Yale University Press.

Booth, Wayne 1974: *A Rhetoric of Irony*. Chicago: University of Chicago Press.

Bordwell, David 1993: *The Cinema of Eisenstein*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Borges, Jorge Luis 1974. *Obras Completas*. Buenos Aires: Emece.

Boswell, John 1982 (1990): "Revolutions, universals, and sexual categories." In *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, ed. Martin Duberman, Martha Vicinius, and George Chauncey, Jr.

New York: Meridian.

Bottomore, T .B. 1965: (1991): *Classes in Modern Society*. London: Harper/ Collins.

Bouchard, D. F., ed. 1977: *Language, Countermemory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*. Oxford: Blackwell.

Bourdieu, Pierre 1958 (1962): *The Algerians*, trans. A.C.M. Ross. Boston, MA: Beacon Press.

----- 1976: "The school as a conservative force: Scholastic and cultural inequalities." In *Schooling and Capitalism*, ed. R. Dale, G. Esland, M.

MacDonald. London: Routledge & Kegan Paul and the Open University Press.

----- 1977: *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

----- 1980 (1990): *The Logic of Practice*. Oxford: Polity Press.

----- 1984: *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge MA: Harvard University Press.

----- 1990: *In Other Words*. Oxford: Policy Press.

----- 1992: *Les règles de l'art: Genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Editions du Seuil.

----- 1993: *The Field of Cultural Production*, ed. Raphael Johnson. Cambridge: Polity Press.

Bouza Alvarez, Fernando 1992: *Del escribano a la biblioteca. La Civilización escrita europea en la alta edad moderna (Siglos XV-XVII)*. Madrid: Editorial Sintesis.

Bové, Paul 1990: "A conversation with William V. Spanos," *Boundary 2*, 17, l-39.

Bowie, Andrew 1990 (1993): *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche*. Manchester: Manchester University Press.

Bowie, Malcolm 1987: *Freud, Proust and Lacan: Theory as Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press.

----- 1991: *Lacan*. London: Fontana.

Bowles, Gloria, and Klein, Renate Duelli, eds 1983: *Theories of Women's Studies*. London: Routledge & Kegan Paul.

Bowles, S., and Gintis, H. 1976: *Schooling in a Capitalist America*. New York: Basic Books.

Boyers, Robert 1977: *Lionel Trilling: Negative Capability and the Wisdom of Avoidance*. Columbia, MO: University of Missouri Press.

Boyle, D. G . 1969: *A Students' Guide to Piagett*. Oxford: Pergamon.

Bracey, John H., Jr, Meier, August, and Rudwick, Elliott, eds 1970: *Black Nationalism in America*. New York: Hobbs-Merrill.

Braithwaite, Edward Kamau 1978: *The Development of Creole Society in Jamaica: 1770-1820*. Oxford: Clarendon Press.

Brake, M. 1985: *Comparative Youth Cultures*. London: Routledge.

Bramwell, Anna 1989: *Ecology in the 20th Century. A History*. New Haven, CT: Yale University Press.

Brantlinger, P. 1990: *Crusoe's Footprints*. London: Routledge.

Braudel, Fernand 1949 (1973): *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. New York: Harper & Row.

----- 1958 (1972): "History and the social sciences: the *longue durée*." In *Economy and Society in Early Modern Europe*, ed. P. Burke. London: Routledge & Kegan Paul.

----- 1979 (1981-4): *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century*. New York: Harper & Row.

Braverman, Harry 1974: *Labor and Monopoly Capital*. New York: Monthly Review Press.

Bray, Alan 1982 (1988): *Homosexuality in Renaissance English*. Boston: Gay Men's Press.

Brecht, Bertold 1978: *Brecht on Theatre*. London: Methuen.

Breckenridge, Carol, and van der Veer, Peter 1993: *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

Bremond, Claude 1973: *Logique du récit*. Paris: Seuil.

Brenkman, John 1993: "Multiculturalism and criticism." In *English Inside and Out: The Place of Literary Criticism*, ed. Susan Gubar and Jonathan Kamholtz. New York: Routledge.

Brereton, Geoffrey 1968: *Principles of Tragedy*. Coral Gables: University of Miami Press.

Breuer, Joseph, and Freud, Sigmund 1893-5 (1953-74): *Studies on Hysteria*. In *The Complete Pschological Works of Sigmund Freud*, trans. James Strachey. 24 vols, Vol. 2. London: Hogarth Press, and the Institute of Psychiatry.

Bridgewater, Patrick 1972: *Nietzsche in Anglosaxony*. Leicester: Leicester University Press.

Brienza, Susan 1987: *Samuel* Beckett's *New Worlds: Style in Metafiction*. Norman: University of Oklahoma Press.

Briggs, Asa 1989: *Victorian Things*. Chicago: University of Chicago Press.

Bristow, Joseph, and Wilson, Angie, eds 1993: *Activating Theory: Lesbian, Gay, Bisexual Politics*. London: Lawrence & Wishart.

Brooker, Peter 1988: *Bertold Brecht: Dialectics, Poetry, Politics*. London: Croom Helm.

Brooks, Cleanth 1947 (1968): *The Well-Wrought Urn*. London: Methuen.

Brooks, Peter 1984: *Reading for the Plot*. New York: Alfred Knopf.

Brower, Reuben, Vendler, Helen, and Hollander, John 1973: *I. A. Richards: Essays in His Honor*. New York: Oxford University Press.

Brown, James Robert 1991: *The Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences*. London: Routledge.

----- 1994: *Smoke and Mirrors: How Science Reflects Reality*. London: Routledge.

Brown, Peter 1982: *Society and the Holy in Antiquity*. Los Angeles: University of California Press.

----- 1988: *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. London: Faber.

Bruner, J . 1975: "The ontogenesis of speech acts," *Journal of Child Language*, 2, 1-19.

Bruns, Gerald 1992: *Hermeneutics Ancient and Modern*. New Haven, CT, and London: Yale University Press.

Bryan, B., Dadzie, S., and Scafe, S. 1985: *The Heart of the Race*. London: Virago.

Bryson, Norman 1981 (1986): *Word and Image: French Painting of the Ancient Regime*. Cambridge: Cambridge University Press.

----- 1983 (1988): *Vision and Painting: The Logic of the Gaze*. New Haven, Cf: Yale University Press.

----- 1984: *Tradition and Desire: From David to Delacroix*. Cambridge: Cambridge University Press.

----- 1989: *Looking at the Overlooked: Four Essays on Still-Life*. Cambridge: Rection Press.

Buck-Mons, Susan 1977: *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Waller Benjamin, and the Frankfurt Institute*. New York: Macmillan Free Press.

----- 1989: *Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge, MA: MIT Press.

Buckley, Jerome H. 1966: *The Triumph of Time: A Study of the Victorian Concepts of Time, History, Progress and Decadence*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Buckley, Vincent 1959: *Poetry and Morality: Studies in the Criticism of Matthew Arnold, T. S. Eliot and F. R. Leavis*. London: Chatto & Windus.

Bujic, B., ed. 1988: *Music in European Thought, 1851-1912*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bullock, Alan, and Shock, Maurice, eds 1957: *The Liberal Tradition: From Fox to Keynes*. New York: New York University Press.

Bulmer, M. 1984: *The Chicago School of Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Bunch, Charlotte, and Pollack, Sandra, eds 1983: *Learning Our Way: Essays in Feminist Education*. Trumansburg, NY: The Crossing Press.

Burgin, Victor 1986: "Re-reading Camera Lucida." In *The End of Art Theory: Criticism and Postmodernity.*

Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press. Burke, Kenneth 1966: *Language as Symbolic Action*. Berkeley: University of California Press.

Burke, Peter 1978: *Popular Culture in Early Modern Europe.* New York: Harper & Row.

Burke, Sean 1992: *The Death and Return of the Author*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Burton, Humphrey 1994: *Leonard Bernstein*. New York: Doubleday.

Bulter, C. 1994: *Early Modernism: Literature, Music, and Painting in Europe, 1900-1916*. Oxford: Oxford University Press.

Butler, J. 1990: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge.

Butler, Johnnella E., and Walter, John C., eds 1991: *Transforming the Curriculum: Ethnic Studies and Women's Studies*. Albany, NY: State University of New York Press.

Buttjes, D. 1981: *Landeskundliches Lernen im Englischunterricht*. Paderborn: Schoningh.

----- 1989: "Landeskunde-Didaktik und Landesskundliches Curriculum." In *Handbuch Fremdsprachenunterricht*, ed. K. R. Bausch et al. Tubingen: Francke.

Buttjes, D. and Byram, M., eds 1991: *Mediating Languages and Cultures*. Clevedon: Multilingual Matters.

Byg, Barton 1990: *"History Lessons: Brecht's Caesar novel and the film by Straub/ Huillet."In Essays on Brecht (Brecht Yearbook 15)*, ed. Marc Silberman et al. College Park, MD: International Brecht Society.

Byram, M., ed. 1994: *Culture and Language Learning in Higher Education*. Clevedon: Multilingual Matters.

Cabral, Amilcar 1973: *Return to the Source: Selected Speeches of Amilcar Cabral.* New York: Monthly Review Press.

Cage, John Milton 1961: *Silence.* Wesleyan University Press.

Cain, A. ed. 1991: *Enseignement/ Apprentissage de la civilisation en cours de langue*. Paris: Institut National de Recherche Pedagogique.

Cairns, David, and Richards, Shaun 1988: *Writing Ireland: Colonialism, Nationalism and Culture*. Manchester: Manchester University Press.

Calinescu, Matei 1987: *Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*. Durham, NC: Duke University Press.

Callaghan, Dympna 1989: *Woman and Gender in Renaissance Tragedy*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Callinicos, A. 1976: *Althusser's Marxism*. London: Pluto Press.

Calvino, Italo 1992: *If On a Winter's Night a Traveller*, trans. W. Weaver. London: Minerva.

Cameron, Peter 1994: *The Weekend*. New York: Farrar, Straus & Giroux.

Campenhausen, Hans von 1972: *The Formation of the Christian Bible*. Philadelphia, PA: Fortress.

Campos, C., Higman, F., Mendelson, D., and Nagy, G. 1988: *L'Enseignement de la civilisation française dans les universités d'Europe*. Paris: Didier.

Canovan, Margaret 1992: *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Carby, Hazel 1982: "White women listen! Black feminism and the boundaries of sisterhood." In *The Empire Strikes Back*, ed. Centre for Contemporary Cultural Studies. London: Hutchinson.

----- 1987: *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist*. New York: Oxford University Press.

Carlson, Marvin 1984: *Theories of the Theatre: A Historical and Critical Survey from the Greeks to the Present*. Ithaca, NY and London: Cornell University Press.

Carroll, Joseph 1982: *The Cultural Theory of Matthew Arnold*. Berkeley: University of California Press.

Carson, Rachel 1962 (1972): *Silent Spring*. Harmondsworth: Penguin.

Carter, Ronald, and Simpson, Paul 1989: *Language, Discourse and Literature: An Introductory Reader in Discourse Stylistics.* London: Unwin Hyman; Boston: Routledge & Kegan Paul.

Carver, T. 1990: *Friedrich Engels, his Life and Thought.* New York: St Martin's Press.

-----, ed. 1991: *The Cambridge Companion to Marx.* Cambridge: Cambridge University Press.

Case, Sue-Ellen, ed. 1990: *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Casey, John 1966: *The Language of Criticism.* London: Methuen.

Casmore, Ellen 1994: *And There Was Television.* London: Routledge.

Cassirer, Ernst 1932 (1951): *The Philosophy of the Enlightenment.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Castells, M. 1977: *The Urban Question.* London: Edward Arnold.

Castillo, Debra A. 1992: *Talking Back: Toward a Latin American Feminist Literary Criticism.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Castle, Terry 1986: *Masqueratk and Civilisation in Eighteenth-Century Culture and Fiction.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Castoriadis, Cornelius 1984: *Crossroads in the Labyrinth*, trans. Martin H. Ryle and Kate Soper. Brighton: Harvester Press.

-----1987: *The Imaginary Institution of Society*, trans. Kathleen Blamey. Cambridge: Polity Press.

----- 1991: *Philosophy, Politics, Autonomy*, trans. David A. Curtis. Oxford: Oxford University Press.

----- 1993: *Political and Social Writings*, 3rd edn, trans. David A. Curtis. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Catford, J. C. 1965: *A Linguistic Theory of Translation.* London: Oxford University Press.

Caute, David 1988: *The Year ofthe Barricades: A Journey Through 1968.* New York: Harper & Row.

Cavell, Stanley 1965: "Austin at criticism," *Philosophical Review*, 74,

204-19.

----- 1969: “The availability of Wittgenstein’s later Philosophy.” In *Must We Mean What We Say?* New York: Scribners.

----- 1971: *The World Viewed: Reflections on the Ontology of Film.* New York: Viking.

----- 1972: *The Senses of Walden.* New York: Viking.

----- 1979a: *The Claim of Reason.* New York: Oxford University Press.

----- 1979b: *The World Viewed.* New York: Viking.

----- 1987: *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare.* Cambridge: Cambridge University Press.

Caygill, Howard 1989: *Art of Judgement.* Oxford: Blackwell.

Centre for Contemporary Cultural Studies 1982: *The Empire Strikes Back.* London: Hutchinson.

Certeau, Michel de 1984: *The Practice of Everyday Life.* Berkeley: University of California Press.

Césaire, Aimé 1939 (1981): *Cahier d'un retour au pays natal.* [Notebook of a Return to My Native Land.] In *The Collected Poetry (1939-1976)*, trans. Clayton Eshelman and Annette Smith. Berkeley: University of California Press.

----- 1972: *Discourse on Colonialism.* Cambridge, MA: MIT Press.

Chace, William M. 1980: *Lionel Trilling: Criticsm and Politics.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Chakravarty, Suhash 1991: *The Raj Syndrome: A Study in Imperial Perceptions.* New Delhi: Penguin Books.

Chalmers, A. 1978 (1987): *What is This Thing Called Science?* Milton Keynes: Open University Press.

Cham, Mbye B., and Andrade-Watkins, Claire, eds 1988: *Blackframes: Critical Perspectives on Black Indepentent Cinema.* Cambridge, MA: MIT Press.

Chartier, Roger 1988: *Cultural History: Between Practices and Representations.* Oxford: Polity Press.

----- 1994: *The Order of Books. Readers, Authors, and Libraries in Europe between the Fourteenth and Eighteenth Centuries.* Oxford: Polity Press.

Chase, Cynthia 1986: *Decomposing Figures: Rhetorical Readings in the Romantic Tradition.* Baltimore,

MD: The Johns Hopkins University Press. Chasseguet-Smirguel, J. 1981: *Female Sexuality, New Psychoanalytic Views.* London: Virago.

Chasseguet-Smirgel, Janine, and Grunberger, Béla 1976 (1985): *Reich or Freud? Psychoanalysis and Illusion*, trans. Claire Pajaczkowska. London: Free Press Association Books.

Chigwada, W. 1987: "Not victims, not superwomen," *Spare Rib*, 183.

Childs, John Steven 1986: *Modernist Form: Pound's Style in the Early Cantos.* Cranbury, NJ and London: Associated University Presses.

Chilton, P., ed. 1985: *Language and the Nuclear Arms Debate: Nukespeale Today.* London and Dover, NH: Pinter.

Ching, Marvin, Haley, Michael, and Lunsford, Ronald, eds 1980: *Linguistic Perspectives on Literature.* London and Boston: Routledge & Kegan Paul.

Chinweizu, Onwuchekwa Jemie, and Madubuike, Ihechukwu, 1983: *Toward the Decolonization of African Literature*, Vol. 1. Washington, DC: Howard University Press.

Chodorow, Nancy 1978: *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender.* Berkeley: University of California Press.

----- 1989: *Feminism and Psychoanalytic Theory.* New Haven, Cf: Yale University Press.

Chomsky, Noam 1957: *Syntactic Structures.* The Hague: Mouton.

----- 1964a: *Current Issues in Linguistic Theory.* The Hague: Mouton.

----- 1964b: "Review of *Verbal Behavior* by B. F. Skinner." In *The Structure of Language*, ed. J. Fodor and J. Katz. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Chomsky, Noam 1965: *Aspects of the Theory of Syntax.* Cambridge,

MA: MIT Press.

----- 1986: *Knowledge of Language.* New York: Praeger.

----- 1987: *On Power and Ideology.* Boston, MA: South End Press.

----- 1988: *Language and Problems of Knowledge.* Cambridge, MA: MIT Press.

----- 1991a: *Deterring Democracy.* London: Verso.

------ 199lb: *Knowledge of Language.* New York: Praeger.

Chow, Rey 1993: *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies.* Bloomington: Indiana University Press.

Cioffi, Frank 1963: "Intention and interpretation in criticism," *Proceedings of the Aristotelian Society*, n.s. 44, 85-106.

Citron, M. J. 1993: *Gender and the Musical Canon.* Cambridge: Cambridge University Press.

Cixous, Hélène 1975a (1987): "Sorties: out and out: attacks/ ways out/ forays." In *The Newly Born Woman*, trans. Betsy Wing. Manchester: Manchester University Press.

----- 1975b (1981): "The Laugh of the Medusa," trans. Keith Cohen and Paula Cohen. In *New French Feminisms*, ed. Elaine Marks and Isabelle de Courtivron. Brighton: Harvester.

----- 1976a: "Fiction and its phantoms: a reading of Freud's *Das Unheimliche*," *New Literary History*, 7, 525-48.

----- 1976b (1979): "Portrait of Dora," trans. A: Barrows. In *Benmusa Directs: Portrait of Dora and the Singular Life of Albert Nobbs.* London: John Calder.

----- 1991: *"Coming to Writing" and Other Essays*, ed. Deborah Jenson. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Clark, John G. 1989: "The place of alchemy in Bachelard's oneiric criticism." In *The Philosophy and Poetics of Gaston Bachelard*, ed. Mary McAllester. Washington, DC: Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 133-47.

Clark, K., and Holoquist, M. 1984: *Mikhail Bakhtin.* Cambridge:

Harvard University Press.

Clark, Kenneth 1956: *The Nude*. New York: Pantheon.

Clark, S. H. 1990: *Paul Ricoeur*. London and New York: Routledge.

Clark, T. J. 1973: *The Absolute Bourgeois: Artists and Politics in France 1848-1851*. Greenwich, CT: New York Graphic Society Ltd.

----- 1973 (1984): *Image of the People: Gustave Courbet and the 1848 Revolution*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

----- 1985: *The Painting of Modern Life: Paris in the Art of Manet and His Followers*. New York: Alfred A. Knopf.

Clarke, G. 1982: *Defending Ski-Jumpers: A Critique of Theories of Youth Subcultures*. Birmingham: Department of Cultural Studies, University of Birmingham.

Clarke, J. 1991: *New Times and Old Enemies: Essays on Cultural Studies and America*. London: Harper Collins.

Clement, Wallace, and Williams, Glen, eds 1989: *The New Canadian Political Economy.* Montreal: MeGill-Queen's University Press.

Clingham, Greg (forthcoming): *Writing Memory: Textuality, Authority, and Johnson's "Lives of the Poets."* Cambridge: Cambridge University Press.

Cohen, Margaret 1993: *Profane Illumination: Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution.* Berkeley: University of California Press.

Cohen, P. 1972 (1993): "Subcultural conflict and working-class community." In *Extracts in Studying Culture*, ed. A. Gray and J. McGuigan. London: Edward Arnold.

Cohen, S. 1985: "Anti-semitism, immigration controls and the welfare state," *Critical Social Policy*, 13, Summer.

Cohn, Ruby 1969: *Currents in Contemporary Drama*. Bloomington: Indiana University Press.

Cole, M. 1992a: "Racism, history and educational policy: From the origins of the welfare state to the rise of the radical right. University of Essex: unpublished PhD dissertation.

----- 1992b: "British values, liberal values, or values of justice and equality: three approaches to education in multicultural Britain." In *Cultural Diversity and the Schools*. Vol. 3. *Equity or Excellence? Education and Cultural Reproduction*, ed. J. Lynch, C. Modgil, and S. Modgil. London: Falmer Press.

----- 1993: "Black and ethnic minority" or "Asian, black and other minority ethnic": A further note on nomenclature." *Sociology*, 27: 4.

Coleman, A. D. 1976: "The directorial mode: notes towards a definition." In *Photography in Print*, ed. Vicki Goldberg. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Collard, Cyril 1989 (1993): *Savage Nights*, trans. William Rodarmor. Woodstock, NY: Overlook Press.

Colletti, L. 1975: "Marxism and the dialectic," *New Left Review*, 93, 3-29.

Collier, Andrew 1994: *Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy*. London: Verso.

Collingwood, R.G. 1945 (1972): *The Idea of Nature*. Oxford: Clarendon Press.

Collini, Stefan 1988: *Arnold*. Oxford: Oxford University Press.

Collins, Patricia Hill 1990: *Black Feminist Thought*. New York: Routledge.

Combahee River Collective 1977 (1982): "A black feminist statement." In *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*, ed. Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott, and Barbara Smith. Old Westbury, NY: The Feminist Press.

Conklin, P. K. 1988: *The Southern Agrarians*. Knoxville: University of Tennessee Press.

Connell, R. W. 1987: *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Cambridge: Polity Press.

Connolly, William, ed. 1984: *Legitimacy and the State*. Oxford: Basil Blackwell.

Connor, Steven 1989: *Postmodernist Culture: An Introduction to*

Theories of the Contemporary. Oxford: Blackwell.

Cook, David 1985: *Northrop Frye: A Vision of the New World*. New York: St Martin's Press.

Cook, V. 1988: *Chomsky's Universal Grammar: An Introduction*. Oxford: Basil Blackwell.

Cooper, C. R., ed. 1985: *Researching Response to Literature and the Teaching of Literature: Points of Departure*. Norwood, NJ: Ablex Publishing Corporation.

Cooper, David E. 1987: *Philosophy and the Nature of Language*. Westport, CT: Greenwood Press.

----- 1990: *Existentialism: A Reconstruction*. Oxford: Blackwell.

Copeland, Roger 1987: "Shades of Brecht," *American Theatre*, 3: 11, 12-19, 45.

Comer, J. 1980 (1986): "Codes and cultural analysis." In *Media, Culture and Society: A Critical Reader*, ed. R. Collins, J. Curran, N. Garnham, P. Scannell, P. Schlesinger, and C. Sparks. London: Sage.

Cortes, Carlos 1994: "Limits to pluribus, limits to unum: unity and diversity and the great American balancing act." In "Multiculturalism and diversity," *National Forum*, 74, 6-9.

Coulthard, M. 1977: *An Introduction to Discourse Analysis*. London: Longman.

Coupland, Nikolas, ed. 1987: *Styles of Discourse*. London: Croom Helm.

Couvalis, George 1989: *Feyerabend's Critique of Foundationalism*. Aldershot: Avebury.

Coward, R. 1984: *Female Desire: Women's Sexuality Today*. London: Paladin.

Coward, Rosalind, and Ellis, John 1977: *Language and Materialism*. London and Boston: Routledge & Kegan Paul.

Cragg, Kenneth 1984: *Muhammad and the Christian*. New York: Orbis Books.

----- 1988: *Readings in the Qur'an.* London: Collins.

----- 1985: *The Call of the Minaret.* New York: Orbis Books.

Craig, David 1975: *Marxists on Literature: An Anthology.* Harmondsworth: Penguin.

Crane, R. S. 1953: *The Languages of Criticism and the Structure of Poetry.* Toronto: University of Toronto Press.

Crane, R. S., ed. 1952: "The critical monism of Cleanth Brooks." In *Critics and Criticism: Ancient and Modern.* Chicago: University of Chicago Press.

Cranston, Maurice 1971: *The New Left: Six Critical Essays on Che Guevara, Jean-Paul Sartre, Herbert Marcuse, Frantz Fanon, Blade Power, R. D. Laing.* New York: Philosophical Library.

Crary, Johnathon 1990 (1992): *Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the 19th Century.* Cambridge, MA: MIT Press.

Crawford, Robert 1992: *Devolving English Literature.* Oxford: Clarendon Press.

Creighton, Donald 1956: *John A. Macdonald*, 2 vols. Toronto: Macmillan.

Crilly, Anne, dir. 1989: *Mother Ireland.* Derry: Derry Film and Video.

Cuddy-Keane, Melba (forthcoming): "The Rhetoric of feminist conversation: Virginia Woolf and the trope of the twist."

Cudjoe, Selwyn 1992: "C. L. R. James Misbound," *Transition*, 58, 124-36.

Culler, A. Dwight 1966: *The Victorian Mirror of History.* New Haven, CT: Yale University Press.

Culler, Jonathan 1973: "The linguistic basis of structuralism." In *Structuralism: An Introduction*, ed. D. Robey. Oxford: Oxford University Press.

----- 1975 (1989): *Structuralist Poetics.* London: Routledge & Kegan Paul.

-----198la: "Stanley Fish and the righting of the reader." In *The Pursuit*

of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction.

----- 1981b: *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction.* London: Routledge & Kegan Paul.

----- 1982a: "Reading as a woman." In *On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism.* London: Routledge & Kegan Paul.

----- 1982b: *On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism.* London: Routledge & Kegan Paul.

----- 1983: *Roland Barthes.* London: Fontana.

----- 1988: *Framing the Sign: Criticism and Its Institutions.* Oxford: Blackwell.

Culley, Margo, and Portuges, Catherine, eds 1985: *Gendered Subjects: The Dynamics of Feminist Teaching.* Boston, MA: Routledge & Kegan Paul.

Curriculum Development Centre 1980: *Core Curriculum for Australian Schools.* Canberra: Curriculum Development Centre.

Curtis, James 1989: *Mind's Eye, Mind's Truth: FSA Photography Reconsidered.* Philadelphia, PA: Temple University Press.

Daly, Mary 1978: *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism.* Boston, MA: Beacon Press.

----- 1984: *Pure Lust.* Boston, MA: Beacon Press.

Daly, Mary 1992: *Outercourse: The Be-Dazzling Voyage: Containing Recollections from my Logbook of a Radical Feminist Philosopher (Being an account.).* San Francisco: Harper.

Damrosch, Leo, ed. 1992: *The Profession of Eighteenth- Century Literature: Reflections on an Institution.* Madison: University of Wisconsin Press.

Danesi, Marcel 1994: "Introduction: Thomas A. Sebeok and the science of signs." In Thomas A. Sebeok, *An Introduction to Semiotics.* London: Pinter.

Daniels, Les 1991: *Marvel: Five Fabulous Decades of the World's Greatest Comics.* New York: Harry N. Abrams.

Danto, Arthur C. 1975: *Sartre*. London: Fontana.

Darnton, Robert 1990: *The Kiss of Lamourette: Reflections in Cultural History*. New York: Norton.

Dasenbrock, Reed Way 1992: "Teaching multicultural Literature". In *Understanding Others: Cultural and Cross-Cultural Studies and the Teaching of Literature*, ed. Joseph Trimmer and Tilly Warnock. Urbana, IL: National Council of Teachers of English.

Dash, J. Michael 1989: "Introduction." In *Caribbean Discourse: Selected Essays*, trans. J. Michael Dash.

Charlottesville: University Press of Virginia. David, Diedre 1987: *Intellectual Women and Victorian Patriarchy*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Davidson, Donald 1974 (1984): "On the very idea of a conceptual scheme." In *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press.

----- 1980: *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press.

----- 1984a: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press.

-----1984b: "On the very idea of a conceptual Scheme." In *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 183-98.

Davidson, D., and Hintikka, J., eds 1969: *Words and Objections*. Dordrecht: D. Reidel.

Davis, Madeleine, and Wallbridge, David 1980: *Boundary and Space: An Introduction to the Work of D. W Winnicott*. London: Karnac.

Davis, Natalie Zemon 1975: *Society and Culture in Early Modern France*. Stanford, CA: Stanford University Press.

-----1976: "Women's history in transition: The European case," *Feminist Studies*, 3, 83-103.

Dawidoff, Robert 1992: *The Genteel Tradition and the Sacred Rage: High Culture vs. Democracy in Adams, James, and Santayana*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Deane, Seamus 1985: *Celtic Revivals*. WinstonSalem, NC: Wake

Forest University Press.

-----, ed. 1991: *The Field Day Anthology of Irish Writing*, 3 vols. Derry: Field Day Publications. de Bolla, Peter 1988: *Harold Bloom: Towards Historical Rhetorics*. London: Routledge.

----- 1989: *The Discourse of the Sublime: Readings in History, Aesthetics, and the Subject*. New York and Oxford: Basil Blackwell.

De Grazia, Margreta 1991: *Shakespeare Verbatim: The Reproduction of Authenticity and the 1790 Apparatus*. Oxford: Clarendon Press.

De Grazia, Margreta, and Stallybrass, Peter 1993: "The materiality of the Shakespeare text," *Shakespeare Quartely*, 44, 255-83.

de Man, Paul 197la (1989): *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. New York: Oxford University Press; London: Routledge.

----- 1971b: "The literary self as origin: the work of Georges Poulet." In *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. New York: Oxford University Press.

-----1976 (1984): *The Rhetoric of Romanticism*. New York: Columbia University Press.

----- 1979: *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, Proust*. New Haven, CT, and London: Yale University Press.

----- 1984: *The Rhetoric of Romanticism*. New York and London: Columbia University Press.

-----1986: *The Resistance to Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, Gilles 1962 (1983): *Nietzsche and Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson. London: Athlone Press.

----- 1991: *Cinema*, trans. Hugh Tomlinson and Robert Galeta. 2 vols. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, Gilles, and Guatarri, Felix 1980 (1988): *A Thousand Plateaus*, trans. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

----- 1991 (1994): *What is Philosophy?* London: Verso.

Delisle, Jean 1988: *Translation: An Interpretive Approach.* Ottawa and London: University of Ottawa Press.

Delpit, L. D. 1988: "The silenced dialogue: power and pedagogy in educating other people's children," *Harvard Educational Review*, 58, 280-98.

Denham, Robert D. 1978: *Northrop Frye and Critical Method.* University Park: Pennsylvania University Press.

-----1987: *Northrop Frye: An Annotated Bibliography of Primary and Secondary Sources.* Toronto: University of Toronto Press.

Derrida, Jacques 1962 (1978): *Edmund Husserl's "Origin of Geometry:" An Introduction*, trans. John P. Leavey. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.

-----1967a (1976): *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

-----1967b (1978): *Writing and Difference*, trans. Alan Bass. Chicago: Chicago University Press.

---- 1967c (1973): *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trans. David B. Allison. Evanston: Northwestern University Press.

---- 1972a (1981): *Positions*, trans. Alan Bass. Chicago: Chicago University Press.

----- 1972b (1982): *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.

----- 1974 (1986): *Glas*, trans. John P. Leavey and Richard Rand. Lincoln: University of Nebraska Press.

--1977: "Limited Inc abc," *Glyph*, 2, 162-254.

-----1978a: "An Hegelianism without reserve: From restricted to general economy in Georges Bataille." In *Writing and Difference*, trans. Alan Bass. London: Routledge and Kegan Paul.

----- 1978b (1979): *Spurs: Nietzsche's Styles*, trans. Barbara Harlow. Chicago and London: University of Chicago Press.

----- 1979: "Living on: borderlines." In *Deconstruction and Criticism*,

ed. Harold Bloom et al. London: Routledge & Kegan Paul, 75-176.

----- 1980 (1987): *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, trans. Alan Bass. Chicago and London: University of Chicago Press.

----- 1982a: "White mythology: metaphor in the text of philosophy." In *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.

----- l982b (1988): *The Ear of the Other*, ed. Christie MacDonald, trans. Peggy Kamuf and Avital Ronell. Lincoln: University of Nebraska Press.

----- 1984: "No apocalypse, not now (seven missiles, seven missives)," *Diacritics*, 14: 2, 20- 31.

----- 1992: "Force of law: the mystical foundation of authority." In *Deconstruction and the Possibility of Justice*, ed. Drucilla Cornell et al. London: Routledge.

-----1993 (1994): *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, trans. Peggy Kamuf. London: Routledge.

Descartes, R. 1951 (1960): *Meditations*, trans. L. J. Lafleur. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Descombes, Vincent 1979 (1980): *Modern French Philosophy*, trans. L. Scott-Fox and J. M. Harding.Cambridge: Cambridge University Press.

Devitt, M., and Sterelny, K. 1987: *Language and Reality: An Introduction to the Philosophy of Language*. Oxford: Basil Blackwell.

Devonish, Hubert 1986: *Language and Liberation: Creole Language Politics in the Caribbean.* London: Karia Press.

Dews, P., ed. 1986: *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*. London: Verso.

----- 1987: *Logics of Disintegration: Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. London: Verso.

Diacritics, 14: 2, 1984: Special number on the topic Of nuclear criticism.

Diamond, Elin 1988: "Brechtian theory/ feminist theory," *Drama*

Review, 32: 1 (Spring), 82-94.

Diawara, Manthia 1992: *African Cinema: Politics and Culture*. Bloomington: Indiana University Press.

Diggins, Patrick 1992: *The Rise and Fall of the American Left*. New York: Norton.

Dill, Bonnie Thornton, and Zinn, Maxine Bacca 1990: "Race and gender: Revisioning social relations." Research Paper #11. Memphis, TN: Center for Research on Women, Memphis State University.

Dilthey, Wilhelm 1976: *Selected Writings*, ed. and trans. H. P. Rickman. Cambridge: Cambridge University Press.

Diop, C. A. 1974: *The African Origin of Civilization*. New York: Lawrence Hill.

Dirven, R., and Fried, V., eds 1987: *Functionalism in Linguistics*. New York: Harper & Row.

Docherty, David 1990: *Violence in Television Fiction*. London: Libbey.

Docherty, Thomas, ed. 1993: *Postmodernism: A Reader*. Hemel Hempstead: Harvester/ Wheatsheaf.

Dolan, Jill 1988 (1991): *The Feminist Spectator as Critic*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Dolezel, Lubomir 1982: "Mukarovsky and the idea of poetic truth," *Russian Literature*, 12: 3.

Dollimore, Jonathan 1984 (1986): *Radical Tragedy: Religion, Ideology and Power in the Drama of Shakespeare and His Contemporaries*. Hemel Hempstead: Harvester.

----- 1985: "Introduction: Shakespeare, Cultural Materialism, and the New Historicism." In *Political Shakespeare: New Essays in Cultural Materialism*, ed. Jonathan Dollimore and Alan Sinfield. Ithaca, NY: Cornell University Press.

----- 1986a: "Homophobia and sexual difference." *Oxford Literary Review*, 8, 5-12.

-----1990: "Shakespeare, Cultural Materialism, Feminism and Marxist Humanism," *New Literary History*, 21: 3, 471-93.

Dollimore, Jonathan, and Sinfield, Alan, eds 1985: *Political Shakespeare*. Manchester: Manchester University Press.

Donoghue, Denis 1976: *The Sovereip Ghost: Studies in Imagination*. New York: Ecco Press.

Dort, Bernard 1990: "Crossing the desert: Brecht in France in the eighties." In *Re-interpreting Brecht: His Influence in Contemporary Drama and Film*, ed. Pia Kleber and Colin Visser. Cambridge: Cambridge University Press.

Doty, Alexander 1993: *Making Things Perfectly Queer: Interpreting Mass Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Douglas, Mary T. 1963: *The Lele of the Kasai*. Oxford: Oxford University Press.

----- 1966 (1985): *Purity and Danger*. London: Ark Paperbacks.

----- 1970 (1973): *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. New York: Vintage Books.

Douglas, Mary T., and Isherwood, B. 1979: *The World of Goods*. New York: Basic Books.

Drakakis, John, ed. 1985: *Alternative Shakespeares*. London and New York: Methuen.

Draper, R. P. 1980: *Tragedy: Developments in Criticism*. London: Macmillan.

Draper, Theodore 1970: *The Rediscovery of Black Nationalism*. New York: Viking Press.

Dreyfus, H. L., ed. 1982: *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press.

----- 1991: *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's "Being and Time," Division I*. Cambridge, MA: MIT Press.

Dreyfus, H. L., and Rabinow, P. 1982: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester Press.

Driver, Harold E. 1962: *The Contribution of A. L. Kroeber to Culture Area Theory and Practice*. Baltimore, MD: Waverly.

Drury, Shadia B. 1988: *The Political Ideas of Leo Strauss*. New York: St Martin's Press.

----- *Alexandre Kojève: The Roots of Postmodern Politics*. New York: St Martin's Press.

Dry, Helen 1992: "Foregrounding: an Assessment." In *Language in Context: Essays for Robert E.*

Longacre, ed. Shin Ja Hwang and William Merrifield. Dallas, TX: Summer Institute of Linguistics.

D'Souza, Dinesh 1992: *Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus*. New York: Vintage Books.

Dubiel, Helmut 1978 (1985): *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory*. Cambridge, MA: MIT Press.

DuBois, Ellen Carol et al. 1985: *Feminist Scholarship: Kindling in the Groves of Academe*. Urbana: University of Ilinois Press.

DuBois, W. E. B. 1903 (1969): *The Souls of Black Folk*. New York: New American Library.

----- 1935 (1964): "The Propaganda of History." *In Black Reconstruction in America*. Cleveland, OH: Meridian Books.

Ducrot, Oswald, and Todorov, Tsvetan 1972 (1979): *Encyclopedic Dictionary of the Sciences of Language*, trans. Catherine Porter. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Duhem, Pierre 1954: "The Physics of a Believer." In *The Aims and Structure of Physical Theory*, trans. Philip Wiener. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Dummett, Michael 1973: *Frege's Philosophy of Language*. London: Duckworth.

Dunsby, J., and Whittal, A. 1988: *Music Analysis in Theory and Practice*. London: Faber Music.

Dupriez, Bernard 1991: *Gradus: Dictionary of Literary Devices*. Toronto: University of Toronto Press.

Durham, M. 1992: *Sex and Politics: The Family and Morality in the Thatcher Years*. London: Macmillan.

During, S., ed. 1993: *The Cultural Studies Reader*. London: Routledge.

Durkheim, Emile 1893 (1984): *The Division of Labor in Society*, trans. W. D. Halls. New York: Free Press.

----- 1895 (1938): *Rules of the Sociological Method*, trans. S. Solovay and J. Mueller. Chicago: University of Chicago Press.

----- 1897 (1951): *Suicide*, trans. J. Spaulding and G. Simpson. New York: Free Press.

----- 1912, 1915 (1968): *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. J. W. Swain. New York: Free Press.

Durkheim, Emile, and Mauss, Marcel 1903 (1963): *Primitive Classification*. Chicago: University of Chicago Press.

Dworkin, Ronald 1986: *Law's Empire*. London: Fontana.

-----, ed. 1977: *The Philosophy of Law*, London: Oxford University Press.

Eagle, Herbert 1981: "Verse as semiotic system: Tynjanov, Jakobson, Mukarovsky, Lotman extended," *SEEJ*, 25: 4.

Eagleton, Terry 1976: *Marxism and Literary Criticism*. London: Methuen.

----- 1978 (1982): *Criticism and Ideology*. London and New York: Verso.

----- 1982: *The Rape of Clarissa*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

----- 1983 (1985): *Literary Theory: An Introduction*. Oxford: Blackwell.

----- 1986a: "Marxism, structuralism and poststructuralism." In *Against the Grain*. London: Verso.

----- 1986b: "Capitalism, modernism and postmodernism." In *Against the Grain*. London: Verso.

----- 1986c: *Against the Grain: Essays 1975-1985*. London: Verso.

----- 1990: *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford: Basil Blackwell.

----- 1991: *Ideology: An Introduction*. London: Verso.

----- 1993: *The Crisis of Contemporary Culture*. Oxford: Clarendon Press.

Eagleton, Terry, Jameson, Fredric, and Said, Edward W. 1990: *Nationalism, Colonialism, and Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ebert, Teresa 1991: "The "Difference" of Postmodern Feminism," *College English*, 53: 8, 886-904.

----- 1993: "Ludic feminism, the body, performance, and labor: Bringing *Materialism* Back into Feminist Cultural Studies," *Cultural Critique*, 5- 50.

Ebbs, Gary 1992: "Realism and Rational Inquiry," *Philosophical Topics*, 20, 1- 33.

Echevarría, Roberto G., and Pupo-Walker, Enrique, eds 1995: *The Cambridge History of Latin America*. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

Eckersley, Robyn 1992: *Environmentalism and Political Theory. Toward an Ecocentric Approach*.

Albany, NY: State University of New York Press. Eco, Umberto 1976 (1979): *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.

Eddershaw, Margaret 1991: "Echt Brecht? "Mother Courage" at the Citizens, 1990," *New Theatre Quarterly*, 7, 303-14.

The Eighteenth Century: Theory and Interpretation, Vol. 28. 1987.

Eisenstein, Sergei 1942: *The Film Sense*, trans. Jay Leyda. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

----- 1949: *Film Form*, trans. Jay Leyda. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

------ 1982: *The Nonindifferent Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

Eisenstein, Zillah 1981: *The Radical Future of Liberal Feminism*. New York: Longman.

Eisner, Will 1985: *Comics and Sequential Art*. Tamarac, FL: Poorhouse Press.

Elam, Keir (1980): *The Semiotics of Theatre and Drama*. London and New York: Methuen.

Eldridge, R. 1992: "Reading for Life:" Martha C. Nussbaum on philosophy and literature," *Arion*, 2: 1, 187-97.

Elias, Norbert 1983: *The Court Society*. Oxford: Basil Blackwell.

Eliot, T .S. 1921 (1975): "The metaphysical poets." In *Selected Prose*, ed. Frank Kermode. London: Faber.

----- 1948: *Notes Towards the Definition of Culture*. London: Faber.

----- 1960: "Religion and literature." In *Selected Essays*. New York: Harcourt Brace.

Ellenburger, Henri F. 1970: *The Discovery of the Unconscious: The History and Development of Dynamic Psychiatry*. New York: Basic Books.

Elliott, G. 1987: *Althusser: The Detour of Theory*. London: Verso.

-----, ed. 1994: *Althusser: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.

Ellis, John 1974: *The Theory of Literary Criticism*. Berkeley: University of California Press.

----- 1982: *Visible Fictions: Cinema, Television, Video*. London: Routledge.

Ellmann, Mary 1968: *Thinking About Women*. New York: Harcourt.

Eilmann, Maud 1987: *The Poetics of Impersonality: T. S. Eliot and Ezra Pound*. Brighton: Harvester.

Elton, G. R. 1991: *Return to Essentials: Some Reflections on the Present State of Historical Study*. Cambridge: Cambridge University Press.

Empson, William 1930 (1973): *Seven Types of Ambiguity*. London: Penguin.

----- 1951: *The Structure of Complex Words*. London: Chatto & Windus.

Engel, Marian 1976: *Bear*. Toronto: McClelland & Stewart.

Engels, F. 1939 (1970): *Herr Eugen During's Revolution in Science (Anti-Düring)*, trans. E. Burns. New York: International Publishers.

---- 1940a: *On Historical Materialism*. New York: International Publishers.

----- 1940b (1973): *Dialectics of Nature*, trans. C. Dutt. New York: International Publishers. (First published 1925).

---- 1968: "Letter to J. Bloch." In K. Marx and F. Engels, *Selected Works*. London: Lawrence & Wishart.

----- 1972 (1985): *The Origin of the Family, Private Property and the State*, introd. Michèle Barrett. Harmondsworth: Penguin.

----- 1975: *Socialism: Utopian and Scientific*, trans. E. Aveling. New York: International Publishers.

Epstein, Mikhail 1993: "After the Future: on the New Consciousness in Literature." In *Late Soviet Culture. From Perestroika to Novostroika*, ed. T. Lahusen and G. Kuperman. Durham, NC: Duke University Press.

Eribon, D. 1992: *Michel Foucault*. London: Faber.

Erickson, Peter 1985: *Patriarchal Structures in Shakespeare's Drama*. Berkeley: University of California Press.

----- 1991: "What multiculturalism means," *Transition*, 55, 105-14.

Erikson, E. H. 1950: *Childhood and Society*. London: Imago.

----- 1959: *Identity and the Life Cycle*. New York: International University Press.

Erlich, Victor 1965 (1981): *Russian Formalism. History-Doctrine*. New Haven, Cf: Yale University Press.

Esslin, Martin 1959 (1971): *Brecht: The Man and His Work*. Garden City, NY: Anchor Books.

Evans, M. 1981: *Lucien Goldmann*. Brighton: Harvester Press.

Evan-Zohar, Itamar 1978: *Papers in Historical Poetics*. Tel Aviv: Porter Institute for Poetics and Semiotics.

Ewen, David 1960: *Leonard Bernstein*. New York: Bantam Books.

Fabb, Nigel, Attridge, Derek, Durant, Alan, and MacCabe, Colin, eds 1987: *The Linguistics of Writing: Arguments Between Language and Literature*. New York: Manchester University Press/ Methuen.

Fabre, Genevieve E. 1983: *Drumbeats, Masks and Metaphor: Contemporary Afro-American Theatre*. Boston, MA: Harvard University Press.

Fairbairn, W. R. D. 1952: *An Object Relations Theory of the Personality*. New York: Basic Books.

Famia, J. V. 1981: *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness and the Revolutionary Process*. Oxford: Oxford University Press.

Fanon, Frantz 1952 (1989): *Black Skin, White Masks*, trans. Charles Lam Markmann. New York: Grove Press.

----- 1959 (1988): *A Dying Colonialism*, trans. Haakon Chevalier. New York: Grove Press.

----- 1961 (1988): *The Wretched of the Earth* (Preface by Jean-Paul Sartre), trans. Constance Farrington. New York: Grove Press.

----- 1964 (1988): *Toward the African Revolution*, trans. Haakon Chevalier. New York: Grove Press.

Farnham, Christie, ed. 1987: *The Impact of Feminist Research in the Academy*. Bloomington: Indiana University Press.

Fekete, John 1977 (1978): *The Critical Twilight*. London: Routledge & Kegan Paul.

Felman, Shoshana 1977: "Turning the screw of interpretation." *Yale French Studies*, 55/ 56, 94-207.

----- 1987: *Jacques Lacan and the Adventure of Insight: Psychoanalysis in Contemporary Culture*. Cambridge, MA, and London: Harvard University Press.

Ferguson, Frances 1984: "The Nuclear Sublime," *Diacritics*, 14: 2, 4-10.

----- 1992: "Romantic Studies." In *Redrawing the Boundaries*, ed. Stephen Greenblatt and Giles Gunn. New York: Modern Language Association.

Ferguson, Margaret W., Quilligan, Maureen, and Vickers, Nancy J., eds 1985: *Rewriting the Renaissance: The Discourses of Sexual Difference in Early Modern Europe*. Chicago: University of Chicago Press.

Ferguson, Russell, et al., eds 1990: *Out There: Martinalization and Contemporary Cultures*. Cambridge, MA: MIT Press/ New York: New York Museum of Contemporary Art.

Fernandéz Moreno, César, and Ortega, Julio, eds 1980: *Latin America in its Literature*, trans. Mary G. Berg. New York: Holmes and Meier.

Fetterly, J. 1978: *The Resisting Reader: A Feminist Approach to American Fiction*. Bloomington: Indiana University Press.

Feyerabend, P. 1975 (1993): *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: New Left Books and Verso.

----- 198la: *Realism, Rationalism and Scientific Method* (Philosophical Papers, Volume 1). Cambridge: Cambridge University Press.

----- 198lb: *Problems of Empiricism* (Philosophical Papers, Volume 2). Cambridge: Cambridge University Press.

----- 1991: *Three Dialogues on Knowledge*. Oxford: Blackwell.

----- 1992: *Farewell to Reason*. London: Verso.

Field Day Theatre Company 1986: *Ireland's Field Day*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Finch, Henry Le Roy 1971: *Wittgenstein - The Early Philosophy*. New York: Humanities Press.

----- 1977: *Wittgenstein- The Later Philosophy*. New York: Humanities Press.

Fine, Arthur 1986: *The Shaky Game: Einstein, Realism, and Quantum Theory.* Chicago: University of Chicago Press.

Fine, M. 1987: "Silencing in public schools," *Language Arts*, 64: 2, 157-74.

Finnegan, Ruth 1977: *Oral Poetry: Its Nature, Significance, and Social Context*. Cambridge: Cambridge University Press.

Firestone, Shulamith 1970 (1971): *The Dialectic of Sex*. New York: Bantam.

Fischer, Michael 1989: *Stanley Cavell and Literary Skepticism.* Chicago: University of Chicago Press.

Fish, S. 1967: *Surprised by Sin: The Reader in Paradise Lost.* New York: St Martin's Press.

----- 1980: *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

----- 1989a: *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies.* Oxford: Clarendon Press.

----- 1989b: "Being Interdisciplinary is so Very Hard to do." In *Profession 89.* New York: Modern Language Association.

Fishman, J. 1982: "Whorfianism of the Third Kind: Ethnolinguistic Diversity as a Worldwide Societal Asset," *Language in Society*, 11, l.

Fiske, John 1987: *Television Culture.* London: Methuen.

----- 1989: *Understanding Popular Culture.* Boston, MA: Unwin Hyman.

Fitzpatrick, Peter, and Hunt, Alan, eds 1987: *Critical Logal Studies.* Oxford: Blackwell.

Fleming, Richard 1993: *The State of Philosophy: A Reading in Three Parts of Stanley Cavell's The Claim of Reason.* Lewisburg, PA: Bucknell University Press.

Fleming, Richard, and Duckworth, William, eds 1989: *John Cage at Seventy-Five. Bucknell Review.* Lewisburg, PA: Bucknell University Press.

Fleming, Richard, and Payne, Michael, eds 1987: *The Senses of Stanley Cavell. Bucknell Review.* Lewisburg, PA: Bucknell University Press.

Floistad, G., ed. 1987: *Contemporary Philosophy: A New Survey,* Vol. 5: *African Philosophy.* The Hague: Martinus Nijhoff.

Fodor, Jerry, and LePore, Ernest 1991: *Holism: A Shopper's Guide.* Oxford: Basil Blackwell.

Fontana, B. 1993: *Hegemony and Power.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Foot, Philippa 1978: *Virtues and Vices*. Oxford: Basil Blackwell.

Fordham, Frieda 1953 (1970): *An Introduction to Jung's Psychology*. Harmondsworth: Penguin.

Forrest, Philippe 1995: *Histoire de Tel Quel 1960- 1982*. Paris: Seuil.

Forster, E. M. 1941 (1951): "Virginia Woolf." In *Two Cheers for Democracy*. London: Edward Arnold.

Foster, David William, ed. 1992: *Handbook of Latin American Literature*. 2nd edn. New York: Garland.

Foster, George 1960: *Culture and Conquest*. New York: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.

Foster, Hal, ed. 1983 (1991): *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*. Seattle, WA: Bay Press.

Foster, Richard 1962: *The New Romantics: A Reappraisal of the New Criticism*. Bloomington: Indiana University Press.

Foucault, Michel 1963 (1976): *The Birth of the Clinic*. London: Tavistock.

----- 1969 (1986): "What is an author?" trans. Josué V. Harari. In *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow. Harmondsworth: Penguin.

----- 197la (1977): "Nietzsche, genealogy, history." In *Language, Counter-Memory, Practice*, ed. Donald F. Bouchard. Ithaca, NY: Cornell University Press; Oxford: Basil Blackwell.

----- 197lb: "Orders of Discourse," *Social Science Information*, 10: 2, 7-30.

----- 1973: *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books; London: Tavistock.

----- 1974: *The Archaeology of Knowledge*. London: Tavistock.

----- 1975 (1977): *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. London: Allen Lane.

----- 1976 (1990): *The History of Sexuality*, 3 vols. Vol. 1, *An Introduction*, trans. by Robert Hurley. New York: Vintage Books.

----- 1977a (1980): "Truth and Power." In *Power/Knowledge: Selected*

Interviews and Other Writings, 1972-1977, ed. Colin Gordon, trans. Colin Gordon et al. New York: Pantheon Books.

----- 1977b: "Preface to Transgression." In *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon. Oxford: Blackwell.

----- 1978: "Politics and the Study of Discourse," *Ideology*.

----- 1980a: "Two Lectures." In *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon. New York: Pantheon.

----- 1980b: *Power/ Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon. New York: Pantheon.

----- 1980b: "What is Enlightenment?" In Paul Rabinow, ed. *The Foucault Reader*. Harmondsworth: Penguin.

----- 1986b: "Kant on Enlightenment and Revolution," *Economy and Society*, 15: 1, 88-96.

----- 1986c: "*Nietzsche, Genealogy, History*." In *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow. Harmondsworth: Penguin.

----- 1987: *Death and the Labyrinth: The World of Raymond Roussel*. London: Athlone Press.

----- 1988a: "Power, Moral Values, and the Intellectual: An Interview," *History of the Present*, 4, 1-2, ll-13.

----- 1988b: "On problematization," *History of the Present*, 4, 1-2, ll-13.

----- 1988c: "Questions of Method: An Interview with Michel Foucault." In *After Philosophy: End or Transformation?* ed. K. Baynes, J. Bohman, and T. McCarthy. London: MIT Press, 100- 117.

----- 1989a: "The Aarchaeology of Knowledge." In S. Lotringer, ed. *Foucault Live (Interviews 1966- 84)*. New York: Semiotext(e), 45-56.

----- 1989b: "The Order of Things." In S. Lotringer, ed. *Foucault Live (Interviews 1966-84)*. New York: Semiotext(e), 1-10.

----- 1989c: "An Hhistorian of Culture." In S. Lotringer, ed. *Foucault Live (Interviews 1966- 84)*. New York: Semiotext(e), 73-88.

Fowler, R. 1981: *Literature as Social Discourse: The Practice of Linguistic Criticism*. London: Batsford.

----- 1986: *Linguistic Criticism*. New York: Oxford University Press.

----- 1991: *Language in the News*. London: Routledge.

Fowler, R., Hodge, R., Kress, G., and Trew, T . 1979: *Language and Control*. London: Routledge & Kegan Paul.

Fox, Martin, ed. 1988: *Print*, 17: 6, 59-206. Fox, Richard G. 1991: *Recapturing Anthropology*.

Santa Fe, NM: School of American Research Press.

Frank, Manfred 1972: *Das Problem "Zeit" in der deutsclren Romantik, Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung*. Munich: Winkler.

----- 1977 (1990): *Das Individuelle-Allgemeine. Textstrukturierung und interpretation nach Schleiermacher (The Individual-Universal. TextStructuration and Interpretation Following Schleiermacher).* Frankfurt: Suhrkamp.

----- 1979 (1980): "The Infinite Text;" trans. Michael Schwerin. In *Glyph 7. The Strasbourg Colloquium: Genre: A Collection of Papers*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

----- 1984 (1989): *Was Ist Neo-Strukturalismus?* Frankfurt: Suhrkamp *(What Is Neo-structuralism?;* trans. Sabine Wilke and Richard Gray. (Minneapolis: Minnesota University Press.)

----- 1986: *Die Unhintergehbarkeit von Individualität. Reflexionm über Subjekt, Person, und Individuum aus Anlaß.*

----- 1987 (1992): "Is Self-Consciousness a Case of *présence à soi?* Towards a meta-Critique of the Recent French Ccritique of Metaphysics," trans. Andrew Bowie. In *Derrida: A Critical Reader*, ed. David Wood. Oxford: Blackwell Publishers.

----- 1989a: *Einführung in die frühromantische Äesthetik (Introduction to Early-Romantic Aesthetics*). Frankfurt: Suhrkamp.

----- 1989b: *Das Sagbare und das Unsaghare (The Sayable and the Umayable)* . Frankfurt: Suhrkamp.

----- 1990: *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie*. Frankfurt: Suhrkamp.

----- 1991: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*. Stuttgart: Reclam.

----- 1992: *Stil in der Philosophie (Style in Philosophy)*. Stuttgart: Reclam.

Franke, Robert, G. 1993: "Beyond Good Doctor, Bad Doctor: AIDS Fiction and Biography as a Developing Genre," *Journal of Popular Culture* (Winter), 93-101.

Franklin, John Hope 1957 (1989): "The New Negro History." In *Race and History: Selected Essays 1938-1988*. Baton Rouge: Lousiana State University Press.

Franklin, Phyllis, ed. 1993: "Multiculturalism: the task of literary Representation in the Twenty-First Century," *Profession 93*. New York: Modern Language Association.

Franklin, S., Lury, C., and Stacey, J. 1991: *off Centre: Feminism and Cultural Studies*. London: Harper Collins.

Frege, Gottlob 1952: "On Sense and Reference." In P. T. Geach and M. Black, eds. *Translations from the Philosophical Writings*. Oxford: Blackwell.

----- 1977: *Logical Investigations*, trans. P. T. Geach. Oxford: Blackwell.

Freire, Paolo 1972: *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Herder & Herder.

French, Philip 1980: *Three Honest Men: Edmund Wilson, F. R. Leavis, Lionel Trilling*. Manchester: Carcanet.

Freud, Sigmund 1896 (1974): "The Aetiology of Hysteria." In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, trans.

James Strachey; 24 vols (Hereafter abbreviated SE). Vol. 3, 187-222. London: Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis.

----- 1900: *The Interpretation of Dreams. SE*, vols 4-5.

----- 190la: *The Psychopathology of Everyday Life*. *SE*, vol. 6.

----- 1901b: "On dreams." *SE*, vol. 5, 629-714.

----- 1905a: "Three Essays on the Theory of Sexuality," *SE*, vol. 7, 1- 246.

----- 1905b: "Fragment of an Analysis of a Case of Hysteria." *SE*, vol. 7, 1-122.

----- 1905c (1960): *Jokes and Their Relationship to the Unconcious*. *SE*, vol. 8.

----- 1907: "Delusions and Dreams in Jensen's *Gradiva*." *SE*, vol. 7, 1- 122.

----- 1908a: "On the Sexual Theories of Children." *SE*, vol. 9, 205-26.

----- 1908b: "Creative Writers and Day-dreaming." *SE*, vol. 9, 141-54.

----- 1910a: "The Antithetical Meaning of Primal Words." *SE*, vol. 11, 153-62.

----- 1910b: "A Special Type of Choice of Object Made by Men." *SE*, vol. 11, 163-276.

----- 1910c: "Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood." *SE*, vol. 11, 59-138.

----- 1912: "The Dynamics of the Transference." In *SE*, vol. 2, 97-100.

----- 1913: "The Claims of Psychoanalysis to Scientific Interest." *SE*, vol. 13, 163-90.

----- 1914a: "The Moses of Michelangelo." *SE*, vol. 13, 209- 38.

----- 1914b: "On the History of the Psychoanalytic Movement." In *SE*, vol. 14, l-66.

----- 1915: "The unconscious." *SE*, vol. 14, 159- 216.

----- 1918: "The Taboo of Virginity." *SE*, vol. 11, 191-208.

----- 1919: "The uncanny." *SE*, vol. 17, 217-52.

----- 1920: *Beyond the Pleasure Principle*, *SE*, vol. 18, 1-64.

----- 1922: "Medusa's Head." *SE*, vol. 18, 273-6.

----- 1923a: *The Ego and the Id. SE*, vol. 19, 1-66.

----- 1923b: "The Infantile Genital Organization: an Interpolation into the Theory of Sexuality." *SE*, vol. 19, 173-82.

----- 1923c: "Two Encyclopedia Articles." *SE*, vol. 18, 235-54.

----- 1924: "The Dissolution of the Oedipus Complex." *SE*, vol. 19, 173- 82.

----- 1925 (1977): "Some psychical consequences of the anatomical distinction Between the Sexes." In *On Sexuality: Three Essays on the Theory of Sexuality and Other Works*, ed. A. Richards. Harmondsworth: Penguin.

----- 1926: "The Question of Lay Aanalysis." *SE*, vol. 20, 177-250.

----- 1927: "Dostoievsky and Parricide." *SE*, vol. 21, 173- 94.

----- 1930: *Civilization and Its Discontents*, *SE*, vol. 21, 59- 146.

----- 1931 (1977): "Female Sexuality." In *On Sexuality. Three Essays on the Theory of Sexuality and Other Works*, ed. A. Richards. Harmondsworth: Penguin.

----- 1933: *New Introductory Lectures in Psychoanalysis*. *SE*, vol. 22, 1-182.

----- 1938: "An Outline of Psychoanalysis." *SE*, vol. 23, 139-208.

----- 1974: *The Freud/ Jung Letters*; trans. Ralph Manheim and R. F. C. Hull; ed. William MacGuire. London: Hogarth Press and Routledge & Kegan Paul.

----- 1985: *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904*, trans. and ed. Jeffrey Moussaieff Masson. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Freund, E. 1987a: "Literature in the Reader: Stanley Fish and Affective poetics." In *The Return of the Reader: Reader-Response Criticism*. London: Methuen.

----- 1987b: "The Peripatetic Reader: Wolfgang Iser and the aesthetics of reception." In *The Return of the Reader: Reader-Response Criticism*. London: Methuen.

----- 1987c: *The Return of the Reader: Reader Response Criticism.* London: Methuen.

Friedan, Betty 1963: *The Feminine Mystique*. New York: Norton.

----- 1981: *The Second Stage*. New York: Summit Books.

Friedman, M. ed. 1956: *Studies in the Quantity Theory of Money.* Chicago: University of Chicago Press.

----- 1962: *Capitalism and Freedom*. Chicago: University of Chicago Press.

Friedman, M., and Friedman, R. 1980: *Free to Choose*. London: Seeker & Warburg.

Frisby, David 1985: *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*. Cambridge: Polity Press.

Frith, Simon 1981: *Sound Effects*. New York: Pantheon.

Fromm, Erich 1932 (1978): "The Method and Function of an Analytical Social Psychology: Notes on Psychoanalysis and Historical Materialism." In *The Essential Frankfurt School Reader*, ed. Andrew Arato and Eike Gebhardt. Oxford: Blackwell.

Frye, Northrop 1957: *Anatomy of Criticism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

----- 1980: *Creation and Recreation*. Toronto: University of Toronto Press.

------ 1982: *The Great Code: The Bible and Literature*. New York: Harcourt.

Fuegi, John 1972: *The Essential Brecht*. Los Angeles, CA: Hennessey & Ingalls.

Fueler, Linda K. 1992: *The Cosby Show: Audiences, Impact and Implications*. Westport, CT: Greenwood Press.

Fuentes, Carlos 1992: *The Buried Mirror: Reflections On Spain and the New World*. Boston, MA: Houghton-Mifflin.

Fukuyama, Francis 1992: *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.

Fuller, Steve 1989: *Philosophy of Science and Its Discontents*. Boulder, CO: Westview Press.

Fuss, Diana, ed. 1991: *Inside/ Out: Lesbian Theories, Gay Theories*. New York: Routledge.

Gabrielli, Francesco 1984 (1957): *Arab Historians of the Crusades*. Berkeley: University of California Press.

Gadamer, Hans-Georg 1960 (1993): *Truth and Method*, trans. J. Weinsheimer and D. G. Marshall. London: Sheed & Ward.

----- 1975 (1989): *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J. C. B. Mohr.

----- 1976: *Philosophical Hermeneutics*, trans. and ed. D. E. Linge. Berkeley: University of California Press.

----- 1981: *Reason in the Age of Science*, trans. F. G. Lawrence. Cambridge, MA: WIT Press.

----- 1986a: *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode 2 (Hermeneutics II. Truth and Method* 2). Tübingen: J. C. B. Mohr.

----- 1986b: *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, trans. N. Walker; ed. R. Bernasconi. Cambridge: Cambridge University Press.

----- 1989: "Text and interpretation." In *Dialogue and Deconstruction*, ed. D .P. Michelfelder and R. E. Palmer. Albany: State University of New York Press.

Gaita, R. 1983: "Values, Human Good, and the Unity of a Life," *Inquiry*, 26, 407- 24.

Galan, F. W. 1984: "Film as Poetry and Prose: Viktor Shklovsky's Contribution in Poetics of Cinema," *Essays in Poetics: The Journal of the British NeoFormalist School*, 9: I.

Gallop, Jane 1988: *Thinking Through the Body*. New York: Columbia University Press.

Gamble, A. 1988: *The Free Economy and the Strong State*. London: Macmillan.

Gandelman, Claude 1988: "The dialectic functioning of Mukarovsky's semiotic model." In *The Prague School and Its Legacy: In Linguistics, Literature, Semiotics, Folklore, and the Arts*, ed. Y. Tobin. Amsterdam: Benjamins.

Gane, M. 1983: "On the ISAs Episode," *Economy and Society*, 12. 4, 431- 55.

Garza Cuaron, Beatriz 1991: *Connotation and Meaning*, trans. C. Broad. Berlin: Mouton de Guyter.

Gates, Henry Louis, Jr 1978: "Preface to Blackness: Text and Pretext". In *Afro-American Literature: The Reconstruction of Instruction*, ed. Dexter Fisher and Robert B. Stepto. New York: Modern Language Association.

------ 1985 (1992): "Writing "Race" and the Difference it Makes." In *Loose Canons: Notes on the Cultural Wars*. New York: Oxford University Press.

------1988a: *The Signifying Monkey*. Oxford: Oxford University Press.

------ 1988b: Foreword to Anna Julia Cooper. *A Voice from the South*. New York: Oxford University Press.

------1990 (1992): "The Master's Pieces: On Canon Formation and the African American tradition."

In *Loose Canons: Nous on the Cultural Wars*. New York: Oxford University Press.

----- 1992: *Loose Canons: Notes on the Cultural Wars*. New York: Oxford University Press.

------ 1989: "TV's Black World Turns - But Stays Unreal," *New York Times*, November 12.

------ 1993: "Bevond the Culture Wars: Identities in Dialogue." In *Multiculturalism: The Task of Literary Representation in the Twenty-First Century*.

Profession 93, ed. Phyllis Franklin; New York: Modern Languages Association.

Gauss, Kathleen McCarthy, and Grundberg, Andy 1987: *Photography and Art: Interactions Since 1946*. New York: Abbeville Press.

Gay Left Collective, eds 1980: *Homosexuality: Power and Politics*. London: Allison & Busby.

Gay, Peter 1967: *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols.

London: Weidenfeld & Nicolson.

----- 1988: *Freud: A Life for Our Time*. London: Dent.

Gayle, Addison, Jr, ed. 1971 (1972): *The Black Aesthetic*. New York: Doubleday.

Geertz, Clifford 1973 (1993): *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books. (London: Fontana).

----- 1989: *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Oxford: Polity Press.

Geis, Deborah R. 1990: "Wordscapes of the Body: Performative Language as *Gestus* in Maria Irene Fornes's Plays," *Theatre Journal*, 42, 291- 307.

Gelb, I. J. 1963: *A Study of Writing: The Foundations of Grammatology*. Chicago: University of Chicago Press.

Gendzier, Irene L. 1973: *Frantz Fanon: A Critical Study*. New York: Pantheon Books.

Genette, Gérard 1980: *Narrative Discourse: An Essay on Method*. Oxford: Blackwell.

----- 1982a: *Figures of Literary Discourse*. Oxford: Blackwell.

----- 1982b: *Palimpsestes: La littérature au second degré*. Paris: Seuil.

Gennep, Arnold van 1908 (1960): *The Rites of Passage*, trans. M. Vizedom and G. Caffee. Chicago: University of Chicago Press.

Genova, A. C. 1984: "Good transcendental arguments," *Kant-Studien*, 75, 469-95.

Gentzler, Edwin 1993: *Contemporary Translation Theories*. London: Routledge.

Geoghagen, Vincent 1981: *Reason and Eros: The Social Theory of Herbert Marcuse*. London: Pluto Press.

Geras, N. 1972 (1986): "Althusser's Marxism: an account and assessment." In *Literature of Revolution*. London: Verso.

----- 1986: "Post Marxism?" *New Left Review*, 163, 40-82.

Geuss, Raymond 1981: *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School.* Cambridge: Cambridge University Press.

Geyer, R. F. 1992: *Alienation, Society und the Individual.* New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

Gibbins, Peter 1987: *Particles and Paradoxes: The Limites of Quantum Logic.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gibbons, John, ed. 1994: *Language and the Law.* Harlow: Longman.

Gibbons, Luke 1988: "Coming out of Hibernation? The Myth of Modernity in Irish Culture." In *Across the Frontiers.*

Giddens, Anthony 1973 (1980): *The Class Struggle of the Advanced Societies.* London: Hutchinson.

----- 1990: *Consequences of Modernity.* Stanford: Stanford University Press.

Giddens, Anthony, and Held, David, eds 1982:

Classes, Power, and Conflict: Classical and Contemporary Debates. Berkeley: University of California Press.

Gilbert, Margaret 1989: *On Social Facts.* London: Routledge.

Gilbert, Sandra M., and Gubar, Susan 1979: *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination.* New Haven, CT: Yale University Press.

----- 1988: *No Man's Land: The Place of the Woman Writer in the Twentieth Century*, 2 vols. New Haven, CT: Yale University Press.

-----, eds 1979: *Shakespeare's Sisters: Feminist Essays on Women Poets.* Bloomington: Indiana University Press.

-----, eds 1985a: *The Norton Anthology of Literature by Women: The Tradition in English.* New York: Norton.

-----, eds 1985b: *A Classroom Guide to Accompany the Norton Anthology of Literature by Women.* New York: Norton.

-----, eds 1986: *The Female Imagination and the Modernist Aesthetic.* New York: Gordon & Breach.

Gill, Roma, ed. 1974: *William Empson: The Man and His Work.* London: Routledge & Kegan Paul.

Gill, S. ed. 1993: *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gilligan, Carol 1982 (1993): *In a Different Voice*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.

Gilroy, Paul 1982: "Steppin out of Babylon - Race, Class and Autonomy." In *The Empire Strikes Back*, ed. University of Birmingham, Centre for Contemporary Cultural Studies. London: Hutchinson.

----- 1987: *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*. London: Hutchinson.

----- 1993: *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.

Ginzburg, Carlo 1980: *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Girard, René 1977: *Violence and the Sacred*, trans. Patrick Gregory. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

----- 1984: *Deceit, Desire, and the Novel: Self and Other in Literary Structure*, trans. Yvonne Freccero. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

----- 1986: *The Scapegoat*, trans. Yvonne Freccero. London: Athlone Press.

----- 1987a: *Job: The Victim of His People*, trans. Yvonne Freccero. London: Athlone Press.

----- 1987b: *Things Hidden Since the Foundation of the World*, trans. Stephen Bann. Palo Alto, CA: Stanford University Press.

Giroux, H. 1983: *Theory and Resistance in Education*. New York: Bergin & Garvey.

Glasgow University Media Group 1976: *Bad News*. London: Routledge.

Glenn, Evelyn 1986: *Issei, Nissei, War Bride: Three Generations of*

Japanese American Women in Domestic Service. Philadelphia: Temple University Press.

Glissant, Edouard 1981 (1989): *Caribbean Discourse: Selected Essays*, trans. J. Michael Dash. Charlottesville: University Press of Virginia.

Glover, Jonathan 1977: *Causing Death and Saving Lives*. Harmondsworth: Penguin.

----- 1989: *Ethics of New Reproductive Technologies: The Glover Report to the European Commission*. Illinois: Northern Illinois University Press.

Gluck, M. 1985: *Georg Lukacs and His Generation*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Godbout, Jacques 1968: *Knife on the Table*. Toronto: McClelland & Stewart.

Goldberg, David Theo 1993: *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Oxford: Blackwell.

Goldberg, Jonathan 1983: *James I and the Politics of Literature: Jonson, Shakespeare, Donne and Their Contemporaries*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Goldberg, Vicki, ed. 1981 (1988): *Photography in Print*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Goldmann, Lucien 1956 (1964): *The Hidden God*, trans. P. Thody. London: Routledge & Kegan Paul.

----- 1967 (1970): "The sociology of Literature: Status and Problems of method." In *The Sociology of Art and Literature*, ed. M. C. Albrecht et al. London: Duckworth.

----- 1977: *Lucàcs and Heidegger: Towards a New Philosophy*. London and Boston, MA: Routledge & Kegan Paul.

Gombrich, Ernst 1950 (1995): *The Story of Art*. London: Phaidon Press.

----- 1960 (1969): *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*. London: Phaidon Press.

----- 1963 (1971): *Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on*

the Theory of Art. London: Phaidon Press.

----- 1966 (1978): *Norm and Form: Studies in the Art of the Renaissance I*. London: Phaidon Press.

----- 1971: *Ideas of Progress and Their Impact on Art*. New York: Cooper Union School of Art and Architecture.

----- 1972 (1978): *Symbolic Images: Studies in the Art of the Renaissance II*. London: Phaidon Press.

----- 1979: *The Sense of Order: A Study in the Psychology of Decorative Art*. Oxford: Phaidon Press.

----- 1982: *The Image and the Eye: Further Studies in the Psychology of Pictorial Representation*. Oxford: Phaidon Press.

----- 1991: *Topics of Our Time, Twentieth Century Issues in Learning and in Art*. London: Phaidon Press.

Gombrich, Ernst, and Eribon, Didier 1993: *Looking for Answers: Conversations on Art and Science*. London: Harry N. Abrams.

Goodman, Nelson 1978: *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett Publishing.

----- 1983: *Fact, Fiction and Forecast*, 4th edn. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Goodman, P. 1960 (1966): *Growing up Absurd*. New York: Vintage Books.

Goodman, P., Perls, F., and Hefferline, R. 1951: *Gestalt Therapy*. New York: Dell Publishing.

Goodrich, Peter 1987: *Legal Discourse: Studies in Linguistics, Rhetoric and Legal Analysis*. London: Macmillan.

Goodwin, Andrew 1992: *Dancing in the Distraction Factory: Music Television and Popular Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Goody, Jack 1977: *Tire Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

----- 1987: *The Interface Between the Written and the Oral*. Cambridge:

Cambridge University Press.

Goody, Jack and Watt, Ian 1968: "The Consequences of Literacy." In *Literacy in Traditional Societies*, ed. Jack Goody. Cambridge: Cambridge University Press.

Gorman, David 1992: "A Bibliography of Russian Formalism in English." *Style*, 26: 4.

Goslan, Richard 1993: *Rene Girard and Myth: An Introduction*. New York: Garland.

Gracia, Jorge J. E., ed. 1986: *Latin American Philosophy in the Twentieth Century. Man, Values, and the Search for Philosophical Indentity*. Buffalo, NY: Prometheus Books.

Gradenwitz, Peter 1987: *Leonard Bernstein: The Infinite Variety of a Musician*. New York: St Martin's Press.

Graff, Gerald 1979: "What Was New Criticism?" In *Literature Against Itself: Literary Ideas in Modern Society*. Chicago: University of Chicago Press.

----- 1987: *Professing Literature: An Institutional History*. Chicago: University of Chicago Press.

Graff, Gerald, and Robbins, Bruce 1992: "Cultural Criticism." In *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies*, ed. Stephen Greenblatt and Giles Gunn. New York: Modern Language Association.

Graff, Harvey 1982: *Literacy and Social Development in the West: A Reader*. Cambridge: Cambridge University Press.

Graham, J. F. 1985: *Difference and Translation*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Gramsci, A. 1957 (1968): *The Modern Prince and Other Writings*, trans Q. Hoare. London: Lawrence & Wishart.

----- 1929-35 (1971): *Selection from the Prison Notebooks*, trans. Q. Hoare and G. N. Smith. London: Lawrence & Wishart.

----- 1977: *Selections from Political Writings*, trans. J. Mathews; ed. Q. Hoare. New York: International Publishers.

Grandy, R., and Warner, R. 1986: *Philosophical Grounds of Rationality.* Oxford University Press.

Grant, George 1965: *Lament for a Nation.* Toronto: McClelland and Stewart.

Gray, A. and McGuigan, J., eds 1993: *Studying Culture: An Introductory Reader.* London: Edward Arnold.

Gray, Piers 1982: *T. S. Eliot's Intellectual and Poetic Development 1909-1922.* Brighton: Harvester.

Green, André 1986: *On Private Madness.* London: Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis.

Green, Geoffrey 1982: *Literary Criticism and the Structures of History: Erich Auerbach and Leo Spitzer.* Lincoln: University of Nebraska Press.

Green, M., ed. 1987: *Broadening the Context: English and Cultural Studies.* London: John Murray.

Greenberg, Clement 1961 (1968): *Art and Culture.* Boston, MA: Beacon Press.

----- 1964: *Post Painterly Abstraction.* Los Angeles: Los Angeles County Museum of Art.

----- 1971: "Counter Avant-Garde," *Art International,* 15.

----- 1986: *Tire Collected Essays and Criticism,* ed. John O'Brien. 2 vols. Chicago: University of Chicago Press.

Greenblatt, Stephen 1980: *Renaissance Self Fashioning: From More to Shakespeare.* Chicago: University of Chicago Press.

-----, ed. 1982: *The Forms of Power and the Power of Forms in the Renaissance.* Norman: University of Oklahoma Press and Pilgrim Books.

----- 1988: *Shakespearean Negotiations.* Oxford: Oxford University Press.

----- 1990: "Resonance and Wonder." In *Learning to Curse: Essays in Early Modern Culture.* New York: Routledge, Chapman, and Hall.

----- 1991: *Marvellous Possessions: The Wonder of The New World.* Oxford: Oxford University Press.

Greenblatt, Stephen, and Gunn, Giles, eds 1992: *Redrawing the Boundaries: The Tranformation of English and American Studies*. New York: Modern Language Association.

Greenleaf, W. H. 1965: *Oakeshott's Philosophical Politics*. London: Longman.

Greer, Germaine 1970: *Tire Female Eunuch*. London: MacGibbon & Kee.

----- 1979: *The Obstacle Race: Tire Fortunes of Women Painters and Their Work*. New York: Farrar, Strauss, and Giroux.

----- 1982: "Tulsa Center for the Study of Women's

Literature - What we are Doing and Why we are Doing it," *Tulsa Studies in Women's Literature*, 1: 1, 5-26.

----- 1984: *Sex and Destiny: The Politics of Human Fertility*. New York: Harper & Row.

-----, ed. 1988: *Kissing the Rod: An Anthology of Seventeenth-Century Women's Verse*. London; Virago.

Greimas, A. J. 1966: *Semantique structurale*. Paris: Larousse.

----- 1970: *Du Sens*. Paris: Seuil.

----- 1973: "Les Actants, les acteurs et les figures." In *Semiotique narrative et textuelle*, ed. Chabrol. Paris: Larousse.

----- 1987: *On Meaning: Selected Writings in Semiotic Theory*. London: Pinter.

Griaule, M. 1965: *Conversations with Ogottmmeli: An Introduction to Dogon Religious Ideas*. London: Oxford University Press.

Grice, Paul 1989: *Studies in the Ways of Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Grieder, Alfons 1986: "Gaston Bachelard- "phénomenologue" of modern science," *Journal of the British Society for Phenomenology*, 17: 2, 107-23.

Grimm, Reinhold, and Hermand, Jost, eds 1989: *From the Greeks to the Greens: Images of the Simple Lift*. Madison: University of Wisconsin Press.

Groddeck, Georg 1923 (1935): *The Book of the Id*. London: C. W. Daniel.

Gros Louis, Kenneth R. R., ed. 1974 (1982): *Literary Interpretations of Biblical Narratives*. 2 vols. Nashville, TN: Abington Press.

Grossberg, L. 1989: "The Formation(s) of Cultural Studies," *Strategies*, 2, 114-49.

Grossberg, L., Nelson, L., and Treicher, P., eds 1992: *Cultural Studies*. London: Routledge.

Grosskurth, Phyllis 1986: *Melanie Klein*. London: Hodder and Stoughton.

Grosz, Elizabeth 1989: *Sexual Subvmions: Three French Feminists*. Sydney: Allen & Unwin.

Grotzer, Pierre, ed. 1979: *Albert Béguin et Marcel Raymond: Colloque de Cartigny sous la direction de Georges Poulet, Jean Roussel, Jean Starobinski, Pierre Crotzer*. Paris: Corti.

Grundmann, Rainer 1991: *Marxim and Ecology*. Oxford: Clarendon Press.

Grundy, S. 1987: *Curriculum: Product or Praxis*. Lewes: Falmer.
Gudkov, L., and Dubin, B. 1993: "Bez napryazheniya ... Zametki o kul'ture perekhodnogo perioda," *Novy mir*, 2.

Guha, Ranajit 1982-94: *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society*, 8 vols. New Delhi: Oxford University Press.

Guha, Ranajit, and Spivak, Gayatari 1988: *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press.

Guignon, Charles, ed. 1993: *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge; Cambridge University Press.

Guillaume, Alfred 1977 (1954): *Islam*. Harmondsworth: Penguin.

Guillory, John 1983: "The Ideology of Canonformation: T. S. Eliot and Qeanth Brooks," *Critical Inquiry*, 10, 173-98.

Gunew, S. ed. 1990: *Feminist Knowledge, Critique and Construct*. London and New York: Routledge.

Gunn, Daniel 1984: "Making art strange: a commentary on defamiliarization," *Georgia Review*, 38: 1.

Gunn, Thorn 1992: *The Man with Night Sweats*. New York: Farrar, Straus & Giroux.

Gutting, Gary 1989: *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

-----, ed. 1980: *Paradigms and Revolutions: Appraisals and Applications of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Guyer, Paul 1979: *Kant and the Claims of Taste*. Harvard University Press.

Habermas, Jürgen 1962 (1989): *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a*

Category of Bourgeois Society, trans. T. Burger and F. Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press.

----- 1968 (1981): *Knowledge and Human Interests*, trans. Jeremy J. Shapiro. London: Heinemann.

----- 1975: *Legitimation Crisis*. Cambridge: Polity Press.

----- 1979: *Communication and the Evolution of Society*, trans. Thomas McCarthy. London: Heinemann.

----- 1980 (1985): "Modernity - an Incomplete Project." In *Postmodern Culture*, ed. H. Foster. London: Pluto Press.

----- 1983a: (1991): *Moral Consciousness and Communicative Rationality*, trans. C. Lenhardt and S. Weber Nicholson. Cambridge; Polity Press.

----- 1983b: "Modernity - an Incomplete Project." In *Postmodern Culture*, ed. H. Foster. London: Pluto Press.

----- 1984: *The Theory of Communicative Action*. Vol. I.: *Reason and the Rationalization of Society*, trans. T . McCarthy. Cambridge: Polity Press/ Basil Blackwell.

----- 1985 (1987): *The Philosophical Discourse of Modernity*; trans. Frederick Lawrence. Cambridge: Polity Press.

----- 1986: "Taking aim at the heart of the present." In *Foucault: A Critical Reader*; ed. D.C. Hoy. Oxford: Blackwell, 103-8.

----- 1987: *The Theory of Communicative Action*. Vol. 2. *Lifeworld and System*, trans. T. McCarthy. Cambridge: Polity Press/ Basil Blackwell.

Hacking, I. 1975: *Why Language Matters to Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

----- 1983: *Representing and Intervening*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hacking, I., ed. 1981: *Scientific Revolutions*. Oxford: Oxford University Press.

Haegeman, L. 1991: *Introduction to Governmtnt and Binding Theory*. Oxford: Basil Blackwell.

Halbfass, Wilhelm 1988: *India and Europe: An Essay in Understanding*. Albany: State University of New York Press.

Hall, David D. 1989: *Worlds of Wonder, Days of* Judgment: *Popular Belief in Early New England*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hall, Stuart 1980a: "Encoding/ Decoding." In *Culture, Media, Language*, ed. S. Hall, D. Hobson, A. Lowe, and P. Willis. London: Hutchinson.

----- 1980b: "Race, articulation and societies structured in dominance." In *Sociological Theories: Race and Colonialism*, ed. UNESCO. Paris: UNESCO.

----- 1980c: "Cultural studies: Two paradigms," *Media, Culture, and Society*, 2, 55-72.

----- 1981: "Notes on Deconstructing "the Popular." In *People's History and Socialist Theory*, ed. R. Samuel. London: Routledge.

----- 1982: "The rediscovery of "Ideology;" return of the repressed in media studies." In *Culture, Society and the Media*; ed. M. Gurevich et al. New York: Methuen, 56-90.

----- 1985a: "Signification, representation, ideology: Althusser and the post-structuralist debates," *Critical Studies in Mass Communication*, 2: 2, 91- 114.

----- 1985b: "The Toad in the Garden: Thatcherism amongst the theorists." In *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. C. Nelson and L. Grossberg. Urbana: University of Illinois Press.

----- 1988: *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*. London: Verso.

----- 1990: "Cultural Identity and Diaspora." In *Identity: Community, Culture, Difference*, ed. Jonathan Rutherford. London: Lawrence & Wishart.

-----, ed. 1992: *Understanding Modern Societies: An Introduction.*

Vol. 1. *Formations of Modernity.*

Vol. 2. *Political and Economic Forms of Modernity.*

Vol. 3. *Social and Cultural Forms of Modernity.*

Vol. 4. *Modernity and Its Futures.* Cambridge: Polity Press/ Open University.

Hall, S., Clarke, J., Jefferson, T., and Roberts, B. eds 1976: *Resistance through Rituals*. London: Hutchinson.

Hall, S.; Critcher, C., Jefferson, T., Clarke, J., and Roberts, B. 1978: *Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order*. London: Macmillan.

Hall, S., Hobson, D., Lowe, A., and Willis, P. 1980: *Culture, Media, Language*. London: Hutchinson.

Hallen, Barry, and Sodipo, J. O. 1986: *Knowledge, Belief and Analytic Experiments in African Philosophy*. London: Ethnographica.

Halliday, M. A. K. 1978: *Language as Social Semiotic*. London: Edward Arnold.

----- 1985: *An Introduction to Functional Grammar*. London: Edward Arnold.

Halliday, M. A. K. and Hasan, Ruquaya 1985: *Language Context and Text: A Social Semiotic Perspective*. Geelong, Victoria: Deakin University Press.

Halperin, David M. 1989: "Is There a History of Sexuality?" *History and Theory*, 28, 257-64.

Hamilton, A. C. 1990: *Northrop Frye: Anatomy of His Criticism.* Toronto: University of Toronto Press.

Hamilton, Richard 1982: *Collected Words, 1953- 1982.* London: Thames & Hudson.

Hammarberg, Titta 1984: "A Reinterpretation of Tynyanov and Jakobson on Prose (with some thoughts on the Bakhtin and Lotman connection).

In honor of Ladislav Matejko." In *Language and Literary Theory*, ed. B. Stolz, I. Titunik, and L. Dolezel. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Hammond, Gerald 1983: *The Making of the English Bible.* New York: Philosophical Library.

Hammond, M., Howarth, J., and Keat, R. 1991: *Understanding Phenomtnology.* Oxford: Blackwell.

Hanfling, Oswald 1981: *Logical Positivism.* Oxford: Blackwell.

Haraway, Donna 1985 (1990): "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s." In *Feminism/ Postmodernism*, ed. Linda J. Nicholson. New York: Routledge.

Harding, Sandra G. 1976: *Can Theories Be Refuted? Essays on the Duhem-Quine Thesis.* Dordrecht: D. Reidel.

Hardt, H. 1992: *Critical Communication Studies: Communications, History and Theory in America.* London: Routledge.

Hardt, Michael 1993: *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy.* London: University College London Press.

Hare, R. M. 1981: *Moral Thinking.* Oxford: Clarendon Press.

Hargreaves, A. 1989: *Curriculum and Assessment Reform.* Oxford: Basil Blackwell.

Harker, Dave 1985: *Fakesong: The Manufacture of British Folksong. 1700 to the Presmt Day.* Milton Keynes: Open University Press.

Harlow, Barbara 1987: *Resistance Literature.* London: Methuen.

Harré, Rom 1972: *The Philosophies of Sciences.* London: Oxford University Press.

----- 1983: *Great Scientific Experiments*. London: Oxford University Press.

----- 1986: *Varieties of Realism: A Rationale for the Social Sciences*. Oxford: Basil Blackwell.

Harris, John 1992: *Wonderman and Superman: The Ethics of Human Biotuhnology*. Oxford: Oxford University Press.

Harris, Leonard, ed. 1983: *Philosophy Born of Struggle: Anthology of Afro-American Philosophy from 1917*. Dubuque, IO: Kendall/ Hunt.

Harris, Marvin 1968: *The Rise of Anthropological Theory*. New York: Crowell.

Harris, Roy 1987 (1991): *Reading Saussure*. La Salle, IL: Open Court.

Harris, Wilson 1983: *The Womb of Space: The Cross Cultural Imagination*. Westport, Cf: Greenwood.

Harris, Z. 1951: *Methods in Structural Linguistics*. Chicago: University of Chicago Press.

----- 1951 (1972): "Review of *Selected Writings* by Edward Sapir." Reprinted in *Edward Sapir:*

Appraisals of His Life and Work, ed. K. Koerner. Amsterdam: John Benjamins.

----- 1952: "Discourse analysis," *Language*, 28.

----- 1982: *A Grammar of English on Mathematical Principles*. New York: Wiley.

Harrison, B. 1979: *An Introduction to the Philosophy of Language*. London: Macmillan.

Harrison, Paul Carter 1972: *The Drama of Nommo: Black Theater in the African Continuum*. New York: Grove Press.

Hart, H. L. A. 1983: *Essays in Jurisprudence and Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

Harten, Hans-Christian, and Harten, Elke 1989: *Die Versöhnung mit der Natur. Gärten, Freiheitsbäume, republikanische Wälder, heilige Berge und Tugendparks in der Französischen Revolution*.

Reinbek: Rowohlt Verlag.

Hartman, Geoffrey, ed. 1979: *Deconstruction and Criticism*. New York: Seabury.

----- 1981: *Saving the Text: Literature/Derrida/Philosophy*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Hartman, Geoffrey, and Budick, Sanford, eds 1986: *Midrash and Literature*. New Haven, Cf: Yale University Press.

Hartz, Louis 1955: *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought Since the Revolution*. New York: Harcourt, Brace & World.

Harvey, D. 1989: *The Condition of Postmodemity.* Oxford: Basil Blackwell.

Hassan, lhab 1971 (1982): *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature*. New York: Oxford University Press; 2nd rev. edn, Madison: University of Wisconsin Press.

----- 1975: *Paracriticisms: Seven Speculations of the Times*. Urbana: University of Illinois Press.

----- 1980: *The Right Promethean Fire: Imagination, Science, and Cultural Change.* Urbana: University of Illinois Press.

----- 1987: *The Postmodem Tum: Essays in Postmodem Theory and Culture*. Columbus: Ohio State University Press.

Hatim, Basil, and Mason, Ian 1990: *Discourse and Translation*. London: Longman.

Haug, W. F. 1986: *Critique of Commodity Aesthetics*. Cambridge: Polity.

Hawkes, Terence 1977 (1983): *Structuralism and Semiotics*. London: Methuen; Routledge.

Hayman, Ronald 1986: *Writing Against: A Biography of Sartre*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Haynes, John 1989: *Introducing Stylistics*. London: Unwin Hyman.

Healy, Thomas 1992: *New Latitudes: Theory and English Renaissance*

Studies. London: Edward Arnold.

Hebdige, D. 1979: *Subculture: The Meaning of Style*. London: Routledge.

Hederman, Mark, and Kearney, Richard, eds 1982 (1987): *The Crane Bag Boolt of Irish Studies*. 2 vols. Dublin: Blackwater Press (vol. 1); Wolfhound Press (vol. 2).

Hegel, G. W. F. 1821 (1991): *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen W. Wood; trans. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.

--1899 (1956): *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree. New York: Dover Publications.

Heidegger, Martin 1927 (1980): *Sein und Zeit;* Tübingen: Max Niemeyer; trans. J. Macquarrie and E. Robinson, *Being and Time*. Oxford: Basil Blackwell.

----- 1947 (1993): "A Letter on Humanism," trans. Grank A. Capuzzi and J. Glenn Gray. In *Basic Writings*, ed. D. F. Krell. London: Routledge.

----- 1950 (1962): "Letter to Husserl" In *Husserliana*, Vol. I. The Hague: Nijhoff.

----- 1959 (1982): *Unterweg zur Sprache*, Pfullingen: Neske, trans. Peter Hertz, *On the Way to Language*. New York: Harper.

----- 1967: *What Is a Thing?* trans. W. B. Barton, Jr and Vera Deutsch. South Bend, Indiana: Regnery & Gateway.

----- 1971: *Poetry, Language, Thought*, trans. A. Hofstadter. New York: Harper & Row.

----- 1972: *On Time and Being*, trans. J. Stambaugh. New York: Harper & Row.

----- 1975 (1982): *The Basic Problems of Phenomenolgy*, trans. A. Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press.

----- 1978: *Basic Writings*, ed. and trans. D. F. Krell. London: Routledge & Kegan Paul.

Heidsieck, François 1971: *L'ontologie de Merleau Ponty*. Paris: Presses Universitaires de France.

Heilbrun, Carolyn 1973: *Toward* a *Recognition of Androgyny.* New York: Knopf.

Heisenberg, Werner 1956 (1958): *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science.* New York: Harper & Row.

Held, David 1980 (1989): *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habennas.* Cambridge: Polity Press.

Held, Virginia; ed. 1993: *Feminist Morality.* Chicago: University of Chicago Press.

Hermand, Jost 1991: *Grüne Utopien in Deutschland. Zur Geschichte des ökologischen Bewusststeins.* Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Hermans, Theo 1985: *The Manipulation of Literature.* London: Croom Helm.

Hernadi, Paul 1972: *Beyond Genre: New Directions in Literary Classification.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Herr, Cheryl 1986: *Joyce's Anatomy of Culture.* Urbana University of Illinois Press.

----- 1994: "A state o'chassis: Mobile Capital, Ireland, and the Question of Postmodernity."

In *Irishness and (Post) Modernism*; ed. John S. Rickard. *Bucknell Review.* Lewisburg, PA: Bucknell University Press.

Hill, Claude 1975: *Bertoli Brecht.* Boston, MA: Twayne.

Hill, Errol, ed. 1980: *The Theater of Black Americans.* 2 vols. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Himmelfarb, Gertrude 1989: "Some Reflections on the New History," *American Historical Review,* 94, 661-70.

Hindess, B. and Hirst, P. 1977: *Mode of Production and Social Formation.* London: Macmillan.

Hinshelwood, R. D. 1989: *A Dictionary of Kleinian Thought.* London: Free Association Books.

Hirk, Aritha van 1981: *Tent Peg.* Toronto: McClelland and Stewart.

Hirsch, E. D. 1987: *Cultural Literacy: What Every American Needs to Know*. Boston, MA: Houghton Mifflin.

----- 1994: *The Dictionary of Cultural Literacy*. Boston, MA: Houghton Mifflin.

Hirschberg, Stuart 1992: *Ont World, Many Cultures*. New York: Macmillan.

Hirschkop, K. and Shepherd, D., eds 1989: *Bakhtin and Cultural Theory*. Manchester: Manchester University Press.

Hirst, P. 1976 (1979): "Althusser and the theory of Ideology." In *On Law and Ideology*. London: Macmillan.

----- 1979: *On Law and Ideology*. London: Macmillan.

Hitchcock, Henry-Russell, and Johnson, Philip 1932 (1966): *The International Style*. New York: W. W. Norton.

Hjelmslev, Louis 1943 (1961): *Prolegomena to a Theory of Language*, trans. F. J. Whitfield. Madison: University of Wisconsin Press.

Hobbes, T. 1651 (1991): *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hodgson, Marshall 1974: *The Venture of Islam*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Hodgson, Peter 1985: "Viktor Shklovsky and the formalist legacy: initiation/ stylization in narrative fiction. *A Festschrift* in honor of Victor Erlich." In *Russian Formalism: A Retrospective Glance*, ed. R. Jackson and S. Rudy. New Haven, CT: Yale University Press.

Hofstadter, Richard 1955: *The Age of Reform: From Bryan to F. D. R.* New York: Vintage/ Random House.

Hoggart, R. 1958: *The Uses of Literacy*. Harmondsworth: Penguin.

----- 1970: *Speaking to Each Other*. 2 vols. London: Chatto & Windus.

----- 1988: *Life and Times*. 3 vols. London: Chatto & Windus.

Holderness, Graham 1988: *The Shakespeare Myth*. Manchester: Manchester University Press.

Hollander, John 1981: *Rhyme's Reason*. New Haven, CT: Yale University Press.

Hollier, Denis, ed. 1979: *Le Collège de sociologie: Textes de Georges Bataille et autres*. Paris: Gallimard.

Hollingdale, R. J. 1973: *Nietzsche*. London: Routledge & Kegan Paul.

Hollis, Martin, and Lukes, Steven, eds 1982: *Rationality and Relativism*. Cambridge, MA: MIT Press; Oxford: Basil Blackwell.

Holmes, Helen Bequaert, ed. 1992: *Issues in Reproductive Technology I: An Anthology.* New York and London: Garland Publishing.

Holmes, James 1970: *The Nature of Translation: Essays on the Theory and Practice of Literary Translation*. The Hague: Mouton.

----- 1988: *Translated Papers on Literary Translation and Translation* Studies. Amsterdam: Rodopi.

Holt, Thomas 1986: "Introduction: whither now and why?" In *The State of Afro-American History*, ed. Darlene Clark Hine. Baton Rouge: Lousiana State University Press.

Holub, R. C. 1991: *Jürgen Habermas: Critic in the Public Sphere.* London: Routledge.

Honner, John 1987: *The Description of Nature:* Niels *Bohr and the Philosophy of Quantum Physics*. Oxford: Clarendon Press.

Honneth, Axel 1985: *Critique of Power: Stages of Reflection of a Critical Theory of Society*, trans. Ken Bayes. Cambridge, MA: MIT Press.

----- 1993: "Conceptions of "Civil Society," *Radical Philosophy*, 64, 19-22.

Hooks, bell 1984: *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston, MA: South End Press.

-----1989: *Talking Back: Thinking Feminist/ Thinking Black*. Boston, MA: South End Press.

----- 1990: *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. Boston, MA: South End Press.

-----1992: *Black Looks: Race and Representation*. Boston, MA: South End Press.

Hookway, Christopher 1985: *Peirce*. London: Routledge.

Hörisch, Jochen 1988: *Die Wut des Versstehens. [The Rage of Interpretation.].* Frankfurt: Suhrkamp.

Horkheimer, Max 1930: *Anfange der burgerklichen Geschichtsphilosophie.* Stuttgart: Kohlhammer.

----- 1938 (1972): "Traditional and critical theory."

In *Critical Theory: Selected Essays.* New York: Herder and Herder.

----- 1947 (1974): *Eclipse of Reason.* New York: Seabury Press.

----- 1962 (1967): "Schopenhauer Today." In *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, ed. Kurt H. Wolff and Barrington Moore, Jr.

----- 1972: "Die gegenwartige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung." In *Sozialphiosophische Studien;* ed. Werner Brede. Frankfurt am Main: Fischer.

Hosek, Chavia, and Parker, Patricia, eds 1985: *Lyric Poetry: Beyond New Criticism.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Houghton, Walter E. 1957: *The Victorian Frame of Mind, 1830-1870.* New Haven, CT: Yale University Press.

Hourani, Albert 1991: *Islam in European Thought.* Cambridge: Cambridge University Press.

House, J. and Blum-Kulka, S. 1986: *Interlingual and Intercultural Communication: Discourse and Cognition in Translation and Second Language Acquisition Studies.* Tübingen: Gunter Narr.

Householder, Fred 1971: *Linguistic Speculations.* Cambridge: Cambridge University Press.

Houtondji, Paulin 1983: *African Philosophy: Myth or Reality.* Bloomington: Indiana University Press.

Howard, Jean E. 1994: *The Stage and Social Struggle in Early Modern England.* London: Routledge.

Howard, Jean E., and Connor, Marion F. eds 1987: *Shakespeare Reproduced: The Text in History and Ideology.* London and New York: Methuen.

Howard, Richard 1980: *Alone with America: Essays on the Art of Poetry in the United States Since 1950*. New York: Atheneum.

Howe, Irving 1973: "Auschwitz and high mandarin." In *The Critical Point: On Literature and Culture*. New York: Horizon Press.

Howell, D. 1983: *British Workers and the Independent Labour Party 1888-1906*. Manchester: Manchester University Press.

Howells, Christina, ed. 1992: *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hoy, D. C., ed. 1986. *Foucault: A Critical Reader*. Oxford: Basil Blackwell.

----- 1988: "Foucault: Modem or Postmodem?"

In *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*; ed. J. Arac. London: Rutgers University Press, 12- 41.

Hoy, David Couzens, and McCarthy, Thomas 1994: *Critical Theory*. Oxford: Blackwell.

Hudson, W. 1982: *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*. London: Macmillan Press.

Hull, Gloria T., Scott, Patricia Bell, and Smith, Barbara, eds 1982: *All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us are Brave:*

Black Women's Studies. Old Westbury, NY: The Feminist Press.

Hume, D. 1748 (1987): *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press.

Humm, Maggie 1986: *Feminist Criticism: Women as Contemporary Critics*. New York: St Martin's Press.

Hunt, Geoffrey 1987: "The Development of the Concept of Civil Society in Marx," *History of Political Thought*, 8, 263-76.

Hunt, Lynn 1991: "History as Gesture; or, the Scandal of History." In *Consequences of Theory: Selected Papers from the English Institute, 1987-88*, ed. Jonathan Arac and Barbara Johnson. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Hurka, Thomas 1993: *Perfectionism*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Hurston, Zora Neale 1935 (1978): *Mules and Men*, Part II. Bloomington: Indiana University Press.

Hurtig, Mel 1985: *The Canadian Encyclopedia*. Edmonton: Hurtig Publishers.

Husemann, H. 1994: "From NIMBY *Landeskunde* to IMBY cultural studies." In *Culture and Language Learning in Higher Education*, ed. M. Byram. Clevedon: Multilingual Matters.

Husserl, E. 1900-1 (1970): *Logical Investigations*, trans. J. Findlay. London: Routledge & Kegan Paul.

----- 1913 (1962): *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. W. Boyce-Gibson. New York: Collier.

----- 1936 (1970): *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. D. Carr. Evanston: Northwestern University Press.

----- 1950 (1977): *Cartesian Meditations*, trans. D. Cairns. The Hague: Nijhoff.

----- 1965: *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, trans. Q Lauer. New York: Harper & Row.

----- 1975: *The Paris Lectures*, trans. P. Koestenbaum. The Hague: Nijhoff.

Hutchins, Loraine, and Kaahumanu, Lani, eds 1991: *Bi Any Other Name: Bisexual People Speak Out*. Boston, MA: Alyson.

Hylton, Peter 1982: "Analyticity and the indeterminacy of translation," *Synthese*, 52, 167-84.

Hymes, D. 1967 (1986): "Models of the interaction of language and social setting." In *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*, ed. J. J. Gumpertz and D. Hymes. Oxford: Basil Blackwell.

----- 1972: "On Communicative Competence." In *Sociolinguistics*. Harmondsworth: Penguin.

Hyppolite, J. 1963: *Sens et Existence dans la Philosophie de Maurice Merleau-Ponty*. Oxford: Clarendon Press.

----- 1974: *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of*

Spirit, trans. S. Cherniak and J. Heckman. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Iggers, Georg G. 1973: "Historicism." In *Dictionary of the History of Ideas*, ed. Philip P. Wiener. New York: Charles Scribner Sons. Ikegami, Y. 1981: *Linguistics of Doing and Becoming*. Tokyo: Taishukan.

----- 1982: *Poetics of Language*. Tokyo: Iwanami.

----- 1983: *Poetics and Cultural Semiology*. Tokyo: Chikuma.

----- 1991: *The Empire of Signs, Semiotic Essays on Japanese Culture*. Amsterdam: Beijamins.

Illich, Ivan 1973: *Tools for Conviviality*. New York: Harper & Row.

Inden, Ronald 1990: *Imagining India*. Oxford: Blackwell.

Indian Voices: The First Convocation of American Indian Scholars: 1967. San Francisco: Indian Historian Press. Ingarden, R. 1931 (1973): *The Literary Work of Art*, trans. G. Grabowicz. Evanston, IL: Northwestern University Press.

----- 1964 (1979): "Artistic and aesthetic values." In *Aesthetics*, ed. H. Osborne. Oxford: Oxford University Press.

Inglis, Fred 1993: *Cultural Studies*. Oxford: Blackwell Publishers.

Institute for Social Research 1936: *Studien über Autorität und Famile*. Paris: Felix Alcan.

International Council for Canadian Studies: 1992: *International Dictionary of Canadian Studies*. Ottawa: ICCS.

Iqbal, Sir Mohammad 1934 (1984): *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Bhavan.

----- 1915 (1978): *The Secrets of the Self*, trans. R. A. Nicholson. Lahore: Ashraf Publications.

Irigaray, Luce 1974 (1985): *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian G. Gill. Ithaca, NY: Cornell University Press.

-----1977a (1991): "The poverty of psychoanalysis," trans. David Macey and Margaret Whitford. In *The Irigaray Reader*. Oxford: Blackwell.

----- 1977b (1985): *This Sex Which Is Not One*, trans. Catherine Porter. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Iser, Wolfgang 1974: *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Bukett.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

----- 1978: *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

----- 1980: "Interaction between text and reader." In *The Reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation*, ed. Susan Suleiman and Inge Crosman. Princeton, NJ: Princeton University Press.

----- 1980: "The Reading Process: A Phenomenological Approach." In *Reader-Response Criticism*, ed. Jane Tompkins. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Israel, J. 1971: *Alienation, from Marx to Modern Sociology*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Jackson, B. D. 1972: "The Theory of Signs in St Augustine's *De Doctrina Christiana.*" In *Augustine*, ed. R. Markus. Garden City, NY: Doubleday.

Jackson, R. and Rudy, S., eds 1985: *Russian Formalism: A Retrospective Glance.* New Haven, CT: Yale University Press.

Jackson, Richard L. 1988: *Black Literature and Humanism in Latin America*. Athens: University of Georgia Press.

Jacobs, Joanne 1994: "Multiculturalism: giving an appreciation of patriotism," *Tallahassee Democrat*, May 21, 13A.

Jacobus, Mary 1990: *Romanticism, Writing, and Sexual Difference: Essays on the Prelude*. Oxford: Clarendon Press.

Jakobson, Roman 1957 (1971): "Shifters, verbal categories and the Russian verb." In *Selected Writings*, Vol. 2. The Hague: Mouton.

----- 1971: "On Realism in Art". In *Readings in Russian Formalist Poetics*, ed. K. Pomorska and L. Mateika. Cambridge: MIT Press.

----- 1990a: *On Language*. Cambridge, MA, and London: Harvard University Press.

----- 1990b: *Selected Writings*. 4 vols. The Hague: Mouton.

Jakobson, Roman, and Jones, Lawrence G. 1970: *Shakespeare's Verbal Art in Th 'Expence of Spirit*. The Hague: Mouton.

James, C. L. R. 1936 (1971): *Minty Alley*. London: New Beacon Books.

----- 1937 (1973): *World Revolution 1917: The Rise and Fall of the Communist International*. Connecticut: Hyperion Press.

----- 1938: *The Black Jacobins: Toussaint L 'Ouverture and the Saint Domingo Revolution*. New York: Dial Press.

----- 1948 (1980): *Notes on Dialectics: Hegel, Marx, Lenin*. Connecticut: Lawrence Hill.

----- 1953 (1986): *Mariners, Renegades and Castaways: The Story of Herman Melville and the World We Live In*. London: Allison & Busby.

----- 1962 (1984): *Party Politics in the West Indies*. Trinidad: Imprint Caribbean.

----- 1963 (1983): *Beyond a Boundary*. New York: Pantheon.

----- 1977: *The Future in the Present*. London: Allison & Busby. James, C. L. R., Dunayevskaya, Raya, and Boggs, Grace Lee 1953 (1986): *State Capitalism and World Revolution*. Chicago: Charles H. Kerr. James, Henry 1987: *The Critical Muse: Selected Literary Criticism*, ed. Roger Gard. Harmondsworth: Penguin.

Jameson, Fredric 1971 (1974): *Marxism and Form*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

----- 1972: *The Prison House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

----- 1979 (1988): "Marxism and Historicism." In *The Ideologies of Theory: Essays 1971-1986*. Vol. 2, *Syntax of History*. Minneapoli: University of Minnesota Press.

----- 1981 (1989): *The Political Unconscious: N arrative as a Socially Symbolic Act*. London: Routledge; Methuen.

----- 1984: "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism," *New Left Review*, 146, 53- 92.

----- 1990: *Late Marxism: Adorno, or, The Persistence of Dialectic.* London: Verso.

Jardine, Alice 1985: *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Jardine, Alice, and Smith, Paul, eds 1987: *Men in Feminism.* London: Methuen.

Jardine, Lisa 1983: *Still Harping on Daughters: Women and Drama in the Age of Shakespeare.* Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Jarvis, Robert 1984: *The Illogic of American Nuc-lear Strategy.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Jaspers, Karl 1950: *The Perennial Scope of Philosophy*, trans. R. Mannheim. London: Routledge.

----- 1951: *The Way to Wisdom*, trans. R. Mannheim. New Haven, Cf: Yale University Press.

----- 1969 - 71: *Philosophy*, trans. E. B. Ashton. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press.

Jay, Martin 1973: *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-50.* London: Heinemann.

----- 1984a: *Marxism and Totality.* Berkeley: University of California Press.

----- 1984b: *Adorno.* London: Fontana.

Jayawardena, Kumari 1986: *Feminism and Nationalism in the Third World.* London: Zed Books.

Jaye, Michael, and Watts, Ann Chalmers 1981: *Literature and the Urban Experience.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Jencks, Charles 1991: *The Language of Post-Modern Architecture.* 6th edn. London: Academy Editions.

Jenkins, Richard 1992: *Pierre Bourdieu.* London: Routledge.

Jenks, Chris 1993: *Culture.* London: Routledge.

Jhally, Sut, and Lewis, Justin, 1992: *Enlightening Racism: The Cosby*

Show, Audiences, and the Myth of the American Dream. San Francisco, CA: Westview- Press.

Johnson, Barbara 1980: *The Critical Difference: Essays in the Contemporary Rhetoric of Reading.*

Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

----- 1990: *A World of Difference.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Johnson, Philip 1947 (1978): *Mies Van Du Rohe.* New York: The Museum of Modern Art.

Johnson, Richard 1984: *What Is Cultural Studies Anyway?* Birmingham: CCCS.

Johnson, Robert 1983: *We: Understanding the Psychology of Romantic Love.* San Francisco, CA: Harper & Row.

Johnson, Kenneth R. et al. 1990: *Romantic Revolutions: Criticism and Theory.* Bloomington: Indiana University Press.

Jones, Le Roi, and Neal, Larry, eds 1968: *Black Fire.* New York: Morrow.

Jordon, Constance 1990: *Renaissance Feminism: Literary Texts and Political Models.* Ithaca, NY and London: Cornell University Press.

Journal of the Midwest Modern Language Association 1991: "Cultural studies and New Historicism," 24: 1 (special issue).

Jung, C. G. 1953: "Two essays on analytical psychology." In *The Collected Works*, Vol. 7. Princeton, NJ: Princeton University Press.

----- 1963: *Memories, Dreams, Reflections.* New York: Pantheon Books.

----- 1969a: "The Structure and Dynamics of the Psyche." In *The Collected Works*, Vol. 8. Princeton, NJ: Princeton University Press.

----- 1969b: *The Collected Works*, Vol. 9, Parts I & II. Princeton, NJ: Princeton University Press.

----- 1970: "The Development of Personality." In *The Collected Works*, Vol. 17. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Kabbani, Rana 1989: *Letter to Christendom*. London: Verso.

Kadarby, A. 1991: Georg *Lukács: Life, Thought, and Politics*. Oxford: Blackwell.

Kaetz, James P., ed. 1994: "Multiculturalism and Diversity," *National Forum*, 74, 2-40.

Kagame, Alexis 1956 (1975): *La Philosophie Bantourwandaise de l'être*. Brussels: Academie Royale des Sciences Coloniales.

Kagarlitsky, Boris 1993: "A step to the left, a step to the right." In *Late Soviet Culture. From Perestroika to Novostroika*, ed. Th. Lahusen and G. Kuperman. Durham, NC, and London: Duke University Press.

Kahn, Coppelia, and Schwartz, Murray M. eds 1980: *Representing Shakespeare: New Psychoanalytic Essays*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Kamps, Ivo 1991: *Shakespeare Left and Right*. London: Routledge.

Kandiyoti, Deniz, ed. 1991: *Women, Islam and the State*. Philadelphia, PA: Temple University Press.

Kant, Immanuel 1781/ 7 (1929): *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith. New York: St Martin's Press.

----- 1785 (1948): *The Moral Law: Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals*, trans. H. J. Paton. London: Hutchinson.

----- 1790 (1988): *Kritik der Urteilskraft*, ed. Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp; [trans.].

C. Meredith. *Critique of Judgement*. Oxford: Oxford University Press].

Kaplan, C. 1986: "The Feminist Politics of Literary Theory." In *Sea Changes: Essays on Culture and Feminism*. London: Verso.

Kaplan, E. A., and Sprinker, M., eds 1993: *The Althusserian Legacy*. London: Verso.

Kaplan, Steven L., ed. 1984: *Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*. Berlin: De Gruyter.

Katz, Barry 1982: *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*. London: Verso.

Kaufmann, Walter 1950 (1974): *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

----- 1968: *Tragedy and Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Kauppi, Niilo 1990: *Tel Quel: La constitution sociale D'une avant-garde*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica (Commentationes Scientiarum Socialium, No. 43).

Kaye, H. J., and McLelland, K. 1990: *E. P. Thompson, Critical Perspectives*. Oxford: Basil Blackwell.

Keane, John 1988a: *Democracy and Civil Society*. London: Verso.

-----, ed. 1988b: *Civil Society and the State: New European Perspectives*. London: Verso.

Kearney, Richard 1988: *Transitions: Narratives in Modern Irish Culture*. Manchester: Manchester University Press.

Kellner, Douglas 1984: *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. London: Macmillan.

----- 1989 : *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*. Cambridge: Polity Press.

----- 1990: *Television and the Crisis of Democracy*. Boulder, CO: Westview Press.

Kelman, Mark 1985 (1992): *A Guide to Critical Legal Studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kerman, J. 1985: *Musicology*. London: Fontana.

Kermode, Frank 1957: *The Romantic Image*. London: Routledge & Kegan Paul.

----- 1967: *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*. New York: Oxford University Press.

----- 1975: *The Classic*. London: Faber.

----- 1979: *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

----- 1983: *The Art of Telling*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

----- 1985: *Forms of Attention*. Chicago: University of Chicago Press.

----- 1988: *History and Value*. Oxford: Clarendon Press.

----- 1990a: *An Appetite for Poetry*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

----- 1990b: "New Ways With Bible Stories." In *Poetry, Narrative, History*. Oxford: Blackwell.

----- 1990c: *Poetry, Narrative, History*. Oxford: Blackwell.

Kermode, F., Fenden, S., and Palmer, K. 1974: *English Renaissance Literature: Introductory Lectures*. London: Gray Mills.

Kesteloot, Lilyan 1963 (1974): *Black Writers in French. A Literary History of Negritude*, trans. Ellen Conroy Kennedy. Philadelphia, PA: Temple University Press.

Kimball, Roger 1990: *Tenured Radicals: How Politics Has Corrupted Higher Education*. New York: Harper & Row.

King, R. 1973: "Paul Goodman." In *The Party of Eros: Radical Social Thought and the Realm of Freedom*. New York: Dell Publishing.

Kirszner, Laurie G., and Mandell, Stephen R. eds 1994: *Common Ground: Reading and Writing about America's Cultures*. New York: St Martin's Press.

Kitses, Jim 1969: *Horizons West*. London: British Film Institute and Seeker & Warburg.

Kittel, Harold, and Frank, Armin Paul 1991: *Interculturality and the Historical Study of Literary Translation*. Berlin: Erich Schmidt Verlag.

Kleber, Pia, and Visser, Colin, eds 1990: *Re-interpreting Brecht: His Influence on Contemporary Drama and Film*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kleberg, Lars, and Lovgren, H., eds 1987: *Eisenstein Revisited: A Collection of Essays*. Stockholm: Almquist and Wiksell.

Klein, Melanie 1975a: *Guilt and Reparation and Other Works 1921-45*. London: Hogarth Press and Institute of Psychoanalysis.

----- 1975b: *Envy and Gratitude and Other Works 1946-1963*. London:

Hogarth Press and Institute of Psychoanalysis.

----- 1975c: *The Psychoanalysis of Children*. London: Hogarth Press and Institute of Psychoanalysis.

----- 1975d: *Narrative of a Child Analysis*. London: Hogarth Press and Institute of Psychoanalysis.

Klein, Richard 1990: "The future of nuclear criticism," *Yale French Studies*, 77, 76-100.

Klinkowitz, Jerome 1988: *Rosenberg, Barthes, Hassan: The Postmodern Habit of Thought*. Athens: University of Georgia Press.

Klusacek, Allan and Morrison, Ken, eds 1993: *A Leap in the Dark: AIDS Art and Contemporary Culture*. Quebec: Vehicule Press.

Knoepflmacher, U. C., and Tennyson, G. B., eds 1977: *Nature and the Victorian Imagination*. Berkeley: University of California Press.

Kockelmans, J., ed. 1980: *Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretations*. New York: Anchor.

Koelb, Clayton, and Noakes, Susan 1988: *The Comparative Perspective on Literature: Approaches to Theory and Practice*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Koerner, K. 1984: *Edward Sapir: Appraisals of His Life and Work*. Amsterdam: John Benjamins.

Kofman, Sarah 1974 (1991): *Freud and Fiction*, trans. Sarah Wykes. Cambridge: Polity Press.

Kogan, Pauline 1969: *Northrop Frye: High Priest of Clerical Obscurantism*. Montreal: Progressive Books and Periodicals.

Kohnke, Klaus Christian 1991: *The Rise of NeoKantanism*, trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.

Kojève, Alexandre 1947 (1977): *Introduction to Hegel: Lectures on "The Phenomenology of Mind,"* ed. Allan Bloom, trans. James H. Nichols. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Kolakovski, Leszek 1972: *Positivist Philosophy: From Hume to the Vienna Circle*. London: Penguin.

Kolka, Gabriel 1984: *Main Currents in Modern American History*. New York: Pantheon.

Körner, Stephan 1967: "The impossibility of transcendental deductions," *Monist*, 51, 317-31.

Kostelantez, Richard 1988: *Conversing with Cage*. New York: Limelight Editions.

Kostelleck, Reinhart 1979 (1985): *Futures Past: The Semantics of Historical Time*. Cambridge, MA: MIT Press.

Kostof, Spiro 1985: *A History of Architecture: Settings and Rituals*. New York: Oxford University Press.

Kracauer, Siegfried 1947 (1960): *Theory of Film: The Redemption of Physical Reality*. New York: Oxford University Press.

Kramer, Hilton 1973: *The Age of the Avant-Garde: An Art Chronicle of 1956-72*. New York: Farrar, Straus, and Giroux.

Kramer, J. 1983: *English Cultural and Social Studies*. Stuttgart: Metzler.

----- 1990: *Cultural and Intercultural Studies*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.

----- 1994: "Cultural Studies in English Studies: a German Perspective." In *Culture and Language Learning in Higher Education*. Ed. M. Byram. Clevedon: Multilingual Matters.

Kramer, L. 1990: *Music as Cultural Practice 1800- 1900*. Berkeley: University of California Press.

Krauss, Rosalind 1981 (1985): "The Originality of the Avant-Garde," *October*, 18.

----- 1984: "A Note on Photography and the Simulacral," *October*, 31, 49- 68.

----- 1985: *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths*. Cambridge, MA: MIT Press.

----- 1993: *The Optical Unconscious*. Cambridge, MA: MIT Press.

Krieger, Murray 1973: *The Tragic Vision*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Kripke, Saul 1980: *Naming and Necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press; Oxford: Blackwell.

Krishman, Prabha, and Dighe, Anita 1990: *Affirmation and Denial: Construction of Femininity on Indian Television*. New Delhi: Sage Publications.

Kristeva, Julia 1967: "Word, Dialogue and Novel," trans. Alice Jardine, Thomas Gora, and Leon Roudiez. In *The Kristeva Reader*, ed. Toril Moi. Oxford: Basil Blackwell.

----- 1969: *Sémiotiké: Recherches pour une sémanalyse*. Paris: Seuil.

----- 1970: *Le Texte du roman*. The Hague: Mouton.

----- 1974a (1984): *Revolution in Poetic Language*, trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.

-----1974b: *About Chinese Women*, trans. Anita Barrows. London: Marion Boyars.

----- 1977 (1986): "Why the United States?" In *The Kristeva Reader*, ed. Toril Moi. Oxford: Blackwell, 272-91.

-----1979 (1986): "Women's Time." In *The Kristeva Reader*, ed. Toril Moi. Oxford: Basil Blackwell, 187-213.

Kristeva, Julia 1980a (1982): *Powers of Horror*, trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.

-----1980b (1984): *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, trans. Thomas Gora, Alice Jardine, and Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.

------1986: *The Kristeva Reader*, ed. Toril Moi. Oxford: Blackwell.

----- 1989: *Black Sun*, trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.

------ 1990a: *Lettre ouverte à Harlem desir*. Marseille: Rivages.

----- 1990b: *Les Samuraïs*. Paris: Fayard.

Kroeber, A. L. 1917: "The superorganic," *American Anthropologist*, 19, 163-213.

----- 1923 (1948): *Anthropology*. New York: Harcourt Brace.

----- 1944: *Configurations of Culture Growth*. Berkeley: University of California Press.

----- 1952: *The Nature of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

----- 1957 (1963): *Style and Civilization*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Kroeber, A. L., and Kluckhohn, Clyde 1952: *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Vintage.

Kroeber, Theodora 1970: *Alfred Kroeber: A Personal Configuration*. Berkeley: University of California Press.

Kroetsch, Robert 1970: *Studhorse Man*. Toronto: McClelland and Stewart.

Kruger, Loren 1994: "Stories from the Production Line:" Modernism and Modernization in the GDR Production play," *Theatre Journal*, 46, 489-505.

Krupat, Arnold 1985: *For Those Who Come After: A Study of Native American Autobiography*. Berkeley: University of California Press.

----- 1989: "The dialogic of Silko's *Storyteller*." In *Indian Literatures*, ed. Gerald Vizenor. Norman: University of Oklahoma Press.

Kuenzli, R. E. 1980: "The Intersubjective Structure of the Reading process: A Communication-Oriented Theory of Literature." *Diacritics*, 10, 47-56.

Kuhn, T. S. 1957: *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

----- 1962 (1970): *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

----- 1977: *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: University of Chicago Press.

Kushner, Tony (interviews by Lynn Jacobson) 1989: "American Brecht," *American Theatre*, 6: 7, 46- 52, 122-3.

Kuspit, Donald 1993: *The Cult of the Avant-Garde Artist.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kustanovich, Konstantin 1993: "Erotio glasnost: Sexuality in Recent Russian Literature," *World Literature Today*, 67: 1.

Lacan, Jacques 1932 (1975): *De la psychose paranoiaque dans ses rapports avec la personalité.* Paris: Seuil.

----- 1948 (1977): "Aggressivity in Psychoanalysis." In *Ecrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan. London: Tavistock, 8-29.

----- 1949 (1977): "The Mirror-Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience." In *Ecrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan. London: Tavistock, 8-29.

----- 1951 (1982): "Intervention on transference." In *Jacques Lacan and the Ecole Freudienne: Feminine Sexuality*, trans. Jacqueline Rose; ed. Juliet Mitchell and Jacqueline Rose. London: Macmillan, 61-73.

----- 1953 (1977): "The Function and Field of Speech and Language in psychoanalysis." In *Ecrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan. London: Tavistock.

----- 1957 (1977): "The Agency of the Letter in the Unconscious, or reason since Freud." In *Ecrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan. London: Tavistock, 146-78.

----- 1958 (1977): "On a Question Preliminary to any Possible Treatment of Psychosis." In *Ecrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan. London: Tavistock, 178-225.

----- 1958 (1982): "The Meaning of the Phallus," trans. Jacqueline Rose. In *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*, ed. Juliet Mitchell and Jacqueline Rose. London: Macmillan.

----- 1959: "Desire and the interpretation of desire in *Hamlet*," trans. James Hulbert. *Yale French Studies*, 55/ 56, 1-52.

----- 1960 (1977): "Subversion of the subject and dialectic of desire." In *Ecrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan. London: Tavistock, 178- 225.

----- 1965: "Hommage fait a Marguerite Duras, du ravissement de Lol V. Stein," *Cahiers Renaud Barreult*, 53, 7-13.

----- 1966: *Ecrits*. Paris: Seuil.

------ 1968: *The Language of the Self: The Function of Language in Psychoanalysis*, ed. and trans. A. Wilden. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

----- 1973 (1977): *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, trans. Alan Sheridan. London: Hogarth Press and Institute of Psychoanalysis.

----- 1975 (1988): *The Seminar of Jacques Lacan*. Book 1, *Freud's Papers on Technique, 1953-54*, trans. John Forrester. Cambridge: Cambridge University Press.

----- 1977: *Ecrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan. London: Hogarth Press and Institute of Psychoanalysis.

----- 1978 (1988): *The Seminar of Jacques Lacan*. Book 2, *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, trans. Sylvana Tomaselli. Cambridge: Cambridge University Press.

----- 1981: *Le Séminaire de Jacques Lacan*. Livre Trois, *Les Psychoses. 1955-1956*. Paris: Seuil.

LaCapra, Dominick 1985: *History and Criticism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

LaCapra, Dominick, and Kaplan, Steven L., eds 1982: *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Lachs, John 1988: *George Santayana*. Twayne's United States Authors Series. Boston, MA: Twayne Publishers.

Laclau, E., and Mouffe, C. 1985: *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, trans. Winston Moore and Paul Cammack. London and New York: Verso.

Lacoue-Labarthe, Philippe 1989: *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*, ed. and trans. Christopher Fynsk. Cambridge, MA: Harvard University Press.

----- 1990: *Heidegger, Art and Politics: The Fiction of the Political*, trans. Chris Turner. Oxford: Blackwell.

Lado, R. 1964: *Language Teaching*. New York: McGraw-Hill.

Lafrance, Guy, ed. 1987: *Gaston Bachelard*. Ottawa: University of Ottawa Press.

Laing, D. 1978: *The Marxist Theory of Art*. Boulder, CO: Harvester/ Westview Press.

Lakatos, I. 1974: "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes." In *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. I. Lakatos and A. Musgrave. Cambridge: Cambridge University Press.

Lakatos, I., and Musgrave, A., eds 1970: *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lampe, G. W. H., ed. 1969: *The Cambridge History of the Bible*. Vol. 2. *The West from the Fathers to the Reformation*. New York: Cambridge University Press.

Lampert, Laurence 1993: *Nietzsche and Modern Times: A Study of Bacon, Descartes and Nietzsche*. New Haven, Cf, and London: Yale University Press.

Landry, Donna 1990: *Muses of Resistance: Laboring -Class Women's Poetry in Britain, 1739-1796*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lang, P. H. 1941: *Music in Western Civilization*. New York: W. W. Norton.

Lange, F .A. 1974: *The History of Materialism*, trans. E. C. Thomas. New York: Arno Press.

Laplanche, Jean, and Pontalis, J.-B. 1967 (1973): *The Language of Psychoanalysis*, trans. Donald

Nicholson-Smith. London: Hogarth Press and Institute of Psychoanalysis.

Larrain, J. 1979: *The Concept of Ideology*. London: Hutchinson.

Lash, Scott, and Urry, John 1987: *The End of Organized Capitalism*. Cambridge: Polity.

Latour, Bruno, and Woolgar, Steve 1979 (1986): *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Latynina, Yuliya 1993: "Dedal i Gerkules, ili Neskol'ko rassuzhdenii o pol'ze literatury," *Novy mir*, 5.

Laudan, Larry 1990: *Science and Relativism: Some Key Controversies in the Philosophy of Science*. Chicago: University of Chicago Press.

Laughlin, Karen 1990: "Brechtian theory and American feminist theatre," In *Re-interpreting Brecht: His Influence on Contemporary Drama and Film*, ed. Pia Kleber and Colin Visser. Cambridge: Cambridge University Press.

Laurence, Margaret 1965: *The Stone Angel*. Toronto: McClelland & Stewart.

Lauter, Paul 1990: "The literatures of America: A Comparative Discipline." In *Redefining American Literary History*, ed. A. LaVonne Brown Ruoff and Jerry W. Ward, Jr. New York: Modern Language Association.

Lavers, A. 1982: *Roland Barthes: Structuralism and After*. London: Methuen.

Lawall, Sarah N. 1968a: "Marcel Raymond." In *Critics of Consciousness: The Existential Structures of Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

----- 1968b: "Georges Poulet." In *Critics of Consciousness: The Existential Structures of Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

----- 1968c: "Marcel Raymond." In *Critics of Consciousness: The Existential Structures of Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

----- 1968d: "Jean-Pierre Richard." In *Critics of Consciousness: The Existential Structures of Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lawrence, D. H. 1985: *A Study of Thomas Hardy and Other Essays*, ed. Brian Steele. Cambridge: Cambridge University Press.

Lawton, D. 1989: *Education, Culture and the National Curriculum*. Sevenoaks: Hodder and Stoughton.

Layton, Robert, ed. 1989: *Conflict in the Archaeology of Living Traditions*. London: Hyman.

Layton-Henry, Z. 1992: *The Politics of Immigration*. Oxford: Blackwell.

Leavis, F. R. 1943 (1948): *Education and the University.* Cambridge: Cambridge University Press.

----- 1948 (1972): *The Great Tradition: George Eliot, Henry James, Joseph Conrad.* Harmondsworth: Penguin.

----- 1986: *Valuation in Criticism and Other Essays*, ed. G. Singh. Cambridge: Cambridge University Press.

Leavis, Q. D. 1938 (1975): "Review of *Three* Guineas by Virginia Woolf," *Scrutiny*, September. In *Virginia WoolfThe Critical Heritage*; ed. Majumdar and McLaurin. London: Routledge & Kegan Paul.

Leclaire, Serge, and Laplanche, Jean 1966 (1972): "The unconscious: a psychoanalytic study," trans. P. Coleman, *Yale French Studies*, 48, 118-75.

Le Corbusier 1929 (1971): *The City of Tomorrow and Its Planning (Urbanisme)*, trans. F. Etchells. London: Architecturial Press.

----- 1960: *Creation is a Patient Search*. New York: Frederick A. Praeger.

Lecourt, D. 1975: *Marxism and Epistemology: Bachelard, Canguilhem and Foucault*. London: New Left Books.

Ledbetter, Steven, ed. 1988: *Sennets and Tuckets: A Bernstein Celebration*. Boston, MA: David R. Godine.

Le Doeuff, Michèle 1989 (1991): *Hipparchia's Choice: An Essay Concerning Women, Philosophy, etc.*, trans. Trista Selous. Oxford: Blackwell.

Lee, Brian 1966: "The New Criticism and the language of poetry." In *Essays on Style and Language*, ed. Roger Fowler. London: Routledge & Kegan Paul.

Lee, Dennis 1968: *Civil Elegies*. Toronto: House of Anansi.

Lee, Keekok 1989: *Social Philosophy and Ecological Scarcity*. London: Routledge.

Lee, Martyn J. 1993: *Consumer Culture Reborn, the Cultural Politics of Consumption*. London: Routledge.

Lefebvre, H. 1982: *The Sociology of Marx*, trans. N. Guterman. New York: Columbia University Press.

Lefevere, André 1991: "The dynamics of the system: convention and innovation in literary history." In *Convention and Innovation in Literature*, ed. Theo D'hoen, Rainer Grubel, and Helmut Lethen. Amsterdam: Benjamins.

----- 1992: *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*. London: Routledge.

Lehman, David 1990: "The Not-so-new Formalism," *Michigan Quarterly Review*, 29: 1.

Lehman, W., ed. 1967: *A Reader in* Nineteenth *Century Indo-European Historical Linguistics*. Bloomington: Indiana University Press.

Leiderman, N., and Lipovetsky, M. 1993: "Zhizn posle smerti, ilii Novye svedeniya o Realizme," *Novy mir*, 7.

Leighton, Mike, ed. 1992: *Eighteenth-Century Studies: The Rights of Man*. Pretoria: HSRC Publishers.

Leitch, Vincent B. 1994: "Cultural studies." In *The Johns Hopkins Guide to Literary Theory and Criticism*, ed. Michael Groden and Martin Kreiswirth. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Lemelin, Roger 1969: *The Town Below*. Toronto: McCelland & Stewart.

Lemon, Lee T., and Reis, Marion J., eds 1965: *Russian Formalist Criticism: Four Essays*. Lincoln: Nebraska University Press.

Lenin, V. I. 1987: *Introduction to Marx, Engels, Marxism*. New York: International Publishers.

Lentricchia, Frank 1980: *After the New Criticism*. Chicago: University of Chicago Press; London: Athlone Press.

Lenz, Carolyn Ruth, Greene, Gayle, and Neely, Carol Thomas, eds 1980: *The Woman's Part: Feminist Criticism of Shakespeare*. Urbana: University of Illinois Press.

LePan, Douglas 1953: "A Country Without a Mythology." In *The New Oxford Book of Canadian Verse in English*, ed. Margaret Atwood. Toronto: Oxford University Press.

Lepin, J. ed. 1984: *Scientific Realism*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

LePore, Ernest 1986: *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Basil Blackwell.

Le Roy Ladurie, Emmanuel 1975 (1979): *Montaillou, the Promised Land of Error*, trans. Barbara Bray. New York: Vintage.

Lerner, Gerda 1971: *The Woman in American History*. Menlo Park., CA: Addison-Wesley.

Levin, Bob 1988: "Comics," *Spin*, 4: 5, 40-5.

Levin, Harry 1972: *Refractions, Essays in Comparative Literature*. Oxford: Oxford University Press.

Levin, Richard 1988: "Feminist thematics and Shakespearean tragedy," *PMLA*, 103, 125-38.

----- 1990: "The Poetics and Politics of Bardicide," *PMLA*, 105, 491-504.

Levine, Carol, ed. 1993: *Taking Sides: Clashing Views on Controversial Bioethical Issues*. Hartford, CT: Dushkin.

Levine, Kenneth 1986: *The Social Context of Literacy*. London: Routledge & Kegan Paul.

Levine, Lawrence W. 1977: *Black Culture and Black Consciousness: Afro-American Folk Thought from Slavery to Freedom*. Oxford: Oxford University Press.

----- 1988: *Highbrow/Lowbrow. The Emergence of Cultural Hierarchy in America*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Levine, N. 1975: *The Tragic Deception: Marx Contra Engels*. Oxford: Clio Books.

Levins, Richard, and Lewontin, Richard 1985: *The Dialectical Biologist*. Cambridge: Harvard University Press.

Levinson, S. C. 1980: "Speech Act Theory: The State of the Art." In *Language Teaching and Linguistics: Abstracts*, 13, 5-24.

------ 1983: "Deixis." Chapter 2 of *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lévi-Strauss, Claude 1949 (1969): *The Elementary Structures of Kinship*, trans. James Herle Bell, Richard von Sturmer, and Rodney Needham. London: Eyre & Spottiswoode.

----- 1950 (1987): *Introduction to the Work of Marcel Mauss*. London: Routledge & Kegan Paul.

----- 1955 (1973): *Tristes tropiques*, trans. J. and D. Weightman. London: Cape.

----- 1962a (1963): *Totemism*, trans. Rodney Needham. Boston, MA: Beacon Place.

----- 1962b (1970): "History and Dialect." In *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.

----- 1970: *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.

----- 1971 (1981): *The Naked Man*. London: Jonathan Cape.

Levitas, R. 1986: *The Ideology of the New Right*. Cambridge: Polity Press.

Lewis, D. K. 1970 (1983): "General Semantics." In *Philosophical Papers*, Vol. 1. Oxford: Oxford University Press.

Lewis, Gordon K. 1968: *The Growth of the Modern West Indies*. New York: Monthly Review Press.

----- 1983: *Main Currents in Caribbean Thought: The Historical Evolution of Caribbean Society in Its Ideological Aspects 1492-1900*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Lewis, Justin 1985: "Decoding television news." In *Television in Transition;* ed. P. Drummond and R. Peterson. London: British Film Institute.

----- 1991: *The Ideological Octopus: An Exploration of Television and Its Audience*. London: Routledge.

Lewis, Linden 1991: "The Groundings of Walter Rodney," *Race and Class*, 33: 1, 71-82.

Leyh, Gregory, ed. 1992: *Legal Hermeneutics: History, Theory, and Practice*. Berkeley: University of California Press.

Likhachev, D. 1993: " O Russkoi Intelligantsii," *Novy mir*, 2.

----- 1994: "Kul'tura kak tselostnaya sreda," *Novy mir*, 8.

Lindley, David 1985: *Lyric*. New York: Methuen.

Lings, Martin 1983: *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*. Vermont: Inner Traditions International.

Lipietz, Alan 1987: *Mirages and Miracles: The Crisis of Global Fordism*. London: Verso.

Lippard, Lucy R. 1970: *Pop Art*. London: Thames & Hudson.

Lipset, Seymour Martin 1992: *Continental Divide: The Values and Institutions of the United States and Canada*. New York: Routledge.

Lipton, Peter 1993: *Inference to the Best Explanation*. London: Routledge.

Liu, Alan 1989: "The Power of Formalism: The New Historicism," *ELH*, 56: 5.

Livingstone, Marco, ed. 1991: *Pop Art*. London: Royal Academy of the Arts.

Lloyd, David 1993: *Anomalous States: Irish Writing and the Post-Colonial Moment*. Durham, NC: Duke University Press.

Lloyd, Geoffrey E. R. 1993: *Demystifying Mentalitits*. Cambridge: Cambridge University Press.

Locke, J. 1964 (1975): *An Essay Concerning Human Understanding*. London: Fontana/ Collins.

Lodge, David 1981: *Working with Structuralism*. London: Routledge & Kegan Paul.

Longley, Edna 1990: *From Cathleen to Anorexia: The Breakdown of Irelands*. Dublin: Attic Press.

Lonsdale, Roger, ed. 1989: *Eighteenth-Century Women Poets: An Oxford Anthology*. Oxford: Clarendon Press.

Lord, Albert 1968: *The Singer of Tales*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lord, Barry 1974: *The History of Painting in Canada: Towards a People's Art*. Toronto: NC Press.

Lorde, Audre 1981: "An Open Letter to Mary Daly." In *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, ed. Cherrie Moraga and Gloria Anzaldua. Watertown, MA: Persephone Press.

Lorimer, Douglas A. 1978: *Colour, Class and the Victorians: English Attitudes to the Negro in the Mid-Nineteenth Century*. Leicester: Leicester University Press.

Lotman, Jurij 1977: *The Structure of the Artistic Text*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Lotman, Yury 1977: *Analysis of the Poetic Text*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Lovejoy, Arthur O. 1936: *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

----- 1960: *TM Revolt Against Dualism: An Inquiry Concerning tlu Existence of Ideas*. LaSalle, IL: Open Court.

----- 1961: *Reflections on Human Nature*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Lovell, T. 1980: *Pictures of Reality*. London: British Film Institute.

----- 1985: *Consuming Fiction*. London: Verso.

Lowenthal, Leo 1942-3: "Radio and Popular Music." In *Radio Research*, ed. P. F. Lazensfeld and F. Stanton. New York: Duell, Sloan & Pearce.

Lowie, Robert H. 1937: *The History of Ethnological Theory*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Lubac, Henri de 1959-64: *Exegèse médieval: Les quatre sens de l'écriture*. 4 vols. Paris: Aubier.

Lucretius 1951 (1986): *On the Nature of the Universe*, trans. R. E. Latham. Harmondsworth: Penguin.

Lukács, Gyorgy [Georg] 1910 (1974): *The Soul and the Forms*. London: Merlin; Cambridge, MA: MIT Press.

----- 1937, 1962 (1983): *The Historical Novel*, trans. H. and S. Mitchell. Lincoln and London: University of Nebraska Press.

----- 1958 (1963): *The Meaning of Contemporary Realism*. London: Merlin Press.

----- 1916 (197la): *The Theory of the Novel*, trans. A. Bostock. London: Merlin Press.

----- 1923 (1971b): *History and Class Consciousness*, trans. R. Livingstone. London: Merlin Press.

----- 1975. *The Young Hegel*, trans. R. Livingstone. London: Merlin Press.

----- 1980. *Essays on Realism*, trans. D. Fembach. Cambridge, MA: MIT Press.

Lunn, Eugene 1982: *Marxism and Modernism: An Historical Study of Lukàcs, Brecht, Benjamin and Adorno*. Berkeley: University of California Press.

Lycan, W. G., ed. 1990: *Mind and Cognition: A Reader*. Oxford: Basil Blackwell.

Lynch, James 1993: *Multicultural Education in a Global Society*. New York: Falmer Press.

Lyotard, Jean-François 1971: *Discours, figure*. Paris: Klincksieck.

----- 1974 (1993): *Economie libidinale*. Paris: Minuit; trans. Iain Hamilton Grant, *Libidinal Economy*. London: Athlone Press.

----- 1979 (1989): *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris: Minuit; trans. Geoffrey Bennington and Brian Massumi, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press (1979); Manchester: Manchester University Press.

----- 1982 (1984): “Answering the Question: What is Postmodernism?” In *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: Minnesota University Press.

--1984 (1988): *Le Différend*. Paris: Minuit; trans. Georges van den Abbeele, *The Diffirend: Phrases in Dispute*. Manchester: Manchester University Press.

----- 1985: *La Faculté de juger*. Paris: Minuit.

----- 1986 (1993): *Le Postmoderne expliqué aux enfants: Corréspondance, 1982-1985*. Paris: Galilée; trans. Don Barry et al., *The Postmodern Explained to Children: Correspondence, 1982-1985*. Manchester: Manchester University Press.

--1988 (1991): *L 'Inhumain: Causeries sur le temps*. Paris: Galilée; trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby, *The Inhuman: Reflections on Time*. Cambridge: Polity Press.

----- 1991 (1994): *Leçons sur l'Analytique du sublime: Kant, critique de la faculté de juger, sections 23-29*. Paris: Galilée; trans. Elizabeth Rottenberg, *Lessons on the Analytic of the Sublime: Kant's Critique of Judgement Sections 23-29*. Stanford, CA: Stanford University Press.

----- 1993: *Political Writings*, trans. Bill Readings and Kevin Paul Geiman. London: UCL Press.

Lyotard, Jean-François, and Thébaud, Jean-Loup 1979 (1985): *Au Juste*. Paris: Christian Bourgeois; trans. Wlad Godzich, *Just Gaming*. Manchester: Manchester University Press.

McAllester, Mary 1990: "On Science, Poetry and the "Honey of Being:" Bachelard's Shelley." In *Philosophers' Poets*; ed. David Ward. London: Routledge, 153-76.

----- 1991: *Gaston Bachelard: Subversive Humanist*. Madison: University of Wisconsin Press.

McArthur, Colin 1972: *Underworld USA*. London: British Film Institute and Seeker & Warburg.

MacCabe, Colin 1978: *James Joyce and the "Revolution of the Word."* London: Macmillan.

------ 1979: "On discourse," *Economy and Society*, 8: 3, 279-307.

McCallum, Pamela 1983: *Literature and Method: Towards a Critique of I. A. Rickards, T.S. Eliot, and F. R. Leavis*. Dublin: Gill & Macmillan.

McCarthy, T. 1984: *The Critical Theory of Jürgen Habermas.* Cambridge: Polity Press.

McClary, S. 1991: *Feminine Endings: Music, Gender, and Sexuality.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

McCloud, Scott 1993: *Understanding Comics.* Northampton, MA: Tundra Publishing.

McCole, John 1993: *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

McCormick, John 1987: *George Santayana: A Biography.* New York: Alfred A. Knopf.

----- 1989: *Reclaiming Paradise. The Global Environmental Movement.* Bloomington: Indiana University Press.

MacDonell, D. 1986: *Theories of Discourse: An Introduction.* Oxford and New York: Blackwell.

McDowell, Deborah 1989: "Reading Family Matters." In *Changing Our Own Words*, ed. Cheryl A. Wall. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

McDowell, W. Stuart 1976: "Actors on Brecht: the Munich years," *Drama Review*, 20: 3, 101-16.

Macey, David 1988: *Lacan in Context.* London: Verso.

----- 1993: *The Lives of Michel Foucault.* London: Hutchinson.

McGann, Jerome J. 1983: *The Romantic Ideology.* Chicago: University of Chicago Press.

McGowan, J. 1991: "The Literary Left: Jameson, Eagleton, Said." In *Postmodernism and Its Critics.*

Ithaca, NY, and London: Cornell University Press. McGuire, Randall H. 1992: "Archaeology and the First Americans," *American Anthropologist*, 94, 816-36.

Machado, Arlindo 1981: "Eisenstein: a Radical Dialogism," *Dispositio: American Journal of Semiotic and Cultural Studies*, 6: 17-18 (Summer-Fall).

Macherey, Pierre 1965: "A propos du processus D'exposition du *Capital*." In L. Althusser et al., *Lire le Capital I.* Paris: François Maspero.

----- 1966 (1978): *A Theory of Literary Production;* trans. G. Wall. London and Boston, MA: Routledge & Kegan Paul.

----- 1979: *Hegel ou Spinoza*. Paris: François Maspero.

----- 1989: *Comte: La philosophie et les sciences*. Paris: Presses Universitaires de France.

----- 1990 (1994): *A quoi pense la littérature?* Paris: François Maspero.

----- 1995: *The Objet of Literature*, trans. David Macey. Cambridge: Cambridge University Press.

Macherey, Pierre, and Balibar, Etienne 1974 (1993): "On literature as an ideological form;" In *Contemporary Marxist Literary Criticism;* trans. Ian McLeod, John Whitehead, and Ann Wordsworth; ed. Francis Mulhern. London: Longman.

Macintyre, Alasdair 1967: *A Short History of Ethics*. London: Routledge & Kegan Paul.

----- 1980 (1985): *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth; Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.

----- 1988: *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth; Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.

----- 1990: *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.

McKenzie, D. F. 1986: *Bibliography and the Sociology of Texts*. Panizzi Lectures 1985. London: The British Library.

McKeon, Michael 1987: *Origins of the English Novel, 1660-1740*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Mackie, J. 1974: *The Cement of the Universe: A Study of Causation*. Oxford: Clarendon Press.

----- 1978: *Ethics*. Harmondsworth: Penguin.

MacKinnon, Catharine 1979: *Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination*. New Haven, CT: Yale University Press.

----- 1987: *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

----- 1989: *Toward a Feminist Theory of the State.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

----- 1993: *Only Words.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

McLellan, D. 1973 (1977): *Karl Marx: His Life and Thought.* New York: Harper & Row.

----- 1975: *Karl Marx.* New York: Viking Press.

----- 1977 (1978): *Engels.* New York: Viking Press.

----- 1986: *Ideology.* Milton Keynes: Open University Press.

McLuhan, Marshall 1964: *Understanding Media: The Extensions of Man.* London: Routledge & Kegan Paul.

McLuskie, Kathleen 1989: *Renaissance Dramatists.* Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

McManmon, John 1990: "Formalism, Structuralism, Poststructuralism, and text," *Christianity and Literature*, 40: 1.

McRobbie, A. 1991: *Feminism and Youth Culture.* London: Macmillan.

----- 1994: *Postmodernism and Popular Culture.* London: Routledge.

Magee, Bryan 1973 (1982): *Karl Popper.* London: Woburn Press.

Magner, James 1971: *John Crowe Ransom: Critical Principles and Preoccupations.* The Hague: Mouton.

Magowan, Robin *1964*: *Jean-Pierre Richard and the Criticism of Sensation.* Detroit: Wayne State University Press.

Majumdar, Swapan 1987: *Comparative Literature, Indian Dimensions.* Calcutta: Papyrus.

Malcolm, Norman 1989: *Wittgenstein: A Memoir.* London: Oxford University Press.

Malotki, E. 1983: *Hopi Time: A Linguistic Analysis of the Temporal Concepts in the Hopi Language.* The Hague: Mouton.

Mann, Paul 1991: *The Theory-Death of the Avant Garde.* Bloomington: Indiana University Press.

Mannheim, Karl 1924 (1972): "Historicism." In *Essays on the Sociology of Knowledge*, ed. and trans. Paul Kecskemeti. London: Routledge & Kegan Paul.

----- 1929 (1954): *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowkdge*, trans. Louis Wirth and Edward Shils. New York: Harcourt.

Manning, Peter J. 1990: *Reading Romantics: Texts and Contexts*. New York: Oxford University Press.

Marcus, Jane 1982 (1987): "Taking the Bull by the Udders: Sexual Difference in Virginia Woolf - a Conspiracy Theory." In *Virginia Woolf and Bloomsbury: A Centenary Celebration*, ed. Jane Marcus. London: Macmillan.

Marcuse, Herbert 1928 (1969): "Contribution to a Phenomenology of historical materialism." *Telos*, 4.

--1937 (1968): "The Affirmative Character of Culture." In *Negations: Essays in Critical Theory*. Boston, MA: Beacon Press.

------ 1941 (1960): *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. Boston, MA: Beacon Press.

------ 1955 (1966): *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston, MA: Beacon Press.

----- 1964: *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston, MA: Beacon Press.

------ 1969: *An Essay on Liberation*. Boston, MA: Beacon Press.

------1972: *Counter-Revolution and Revolt*. Boston, MA: Beacon Press.

------ 1977 (1978): *The Aesthetic Dimension: Towards a Critique of Marxist Aesthetics*. Boston, MA: Beacon Press.

Margolis, Joseph 1991: *The Truth About Relativism*. Oxford: Basil Blackwell.

Marmor, Andrei 1992: *Interpretation and Legal Theory*. Oxford: Clarendon Press.

Marranca, Bonnie, and Dasgupta, Gautam, eds 1991: *Interculturalism*

and Performance: Writings from PAJ. New York: Performing Arts Journal Publications.

Martin, J. 1984: *Marxism and Totality.* Berkeley: University of California Press.

Martin, Tony 1972: "C. L. R. James and the Race/ Class Question," *Race*, 14: 2, 183-93.

Martinich, A., ed. 1990: *The Philosophy of Language.* Oxford: Clarendon Press.

Maruyama, K. 1981: *The Thought of Saussure.* Tokyo: Iwanami.

----- 1984: *The Fetishism of Culture.* Tokyo: Keiso.

----- 1987: *Language and Unconsciousness.* Tokyo: Kodansha.

-----, ed. 1985: *The Dictionary of Saussure.* Tokyo: Taishukan.

Marx, Karl 1954 (1965): *Capital: A Critique of Political Economy*, trans. Samuel Moore and Edward Aveling. London: Lawrence & Wishart. (First published 1867).

----- 1959 (1981): *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844.* London: Lawrence & Wishart.

----- 1963 (1964): *Early Writings*, trans. and ed. T. B. Bottomore. New York: McGraw-Hill.

----- 1975: *Early Writings*, ed. L. Colletti. Harmondsworth: Pelican/ *New Left Review.*

----- 1976: *Preface and Introduction to A Contribution to the Critique of Political Economy.* Peking: Foreign Languages Press.

----- 1977: *Selected Writings*, ed. D. McLellan. Oxford: Oxford University Press.

Marx, Karl and Engels, Frederick 1932 (1976): *The German Ideology*, trans. C. Dun, W. Lough, and C. P. Magill. In Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 5, 1845-7. London: Lawrence & Wishart.

----- 1952 (1973): *Manifesto of the Communist Party*, trans. S. Moore. Moscow: Progress Publishers.

----- 1956 (1980): *The Holy Family, or Critique of Critical Criticism: Against Bruno Bauu and Company*, trans. R. Dixon and C. Dutt. Moscow: Progress Publishers (First published 1845).

----- 1957 (1975): *On Religion*. Moscow: Progress Publishers.

----- 1968: *Selected Works in One Volume*. London: Lawrence & Wishart.

----- 1970 (1982): *The German Ideology: Part One*. London: Lawrence & Wishart.

----- 1973: *Feuerbach: Opposition of the Materialist and Idealist Outlooks: The First Part of "The German Ideology"*. London: Lawrence & Wishart. (First published 1845).

Marx, Werner 1971: *Heidegger and the Tradition*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Marxist-Feminist Literature Collective 1978: *The Sociology of Literature: Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature, July 1977*, ed. F. Barker et al. Colchester: University of Essex.

Masolo, D. A. 1994: *African Philosophy in Search of Identity.*

Masson, Jeffrey Moussaieff 1984: *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*. New York: Farrar, Straus, and Giroux.

Mast, Gerald, Cohen, Marshall, and Braudy, Leo, eds 1974 (1992): *Film Theory and Criticism*. New York: Oxford University Press.

Matejka, L., ed. 1978: *Sound, Sign and Meaming. Qinquagenary of the Prague Linguistic* Circle.

Michigan Slavic Contributions, 6. Ann Arbor: Department of Slavic Languages and Literatures.

Matejka, L. and Titunik, I. R., eds 1976: *Semiotics of Art; Prague School Contributions*. Cambridge, MA: MIT Press.

Matejka, Ladislav, and Pomorska, Krystyna, eds 1980: *Readings in Russian Poetics: Formalist and Structuralist Views*. Cambridge, MA: MIT Press.

Mathews, Robin, and Steele, John 1970: "The universities: take over the mind." In *Close the 49th Parallel, Etc.: The Americanization of Canada;* ed. Ian Lumsden. Toronto: University of Toronto Press.

Mathieu, Jean-Oaude 1986: "Les cinq sensations de J.-P. R." In *Territoires de l'imaginaire: Pour Jean-Pierre Richard/ Textes réunis par Jean-Claude Mathieu.* Paris: Seuil.

Mauron, Charles 1954 (1969): *L'inconscient dans la vie et l'oeuvre de Racine.* Paris: Jose Corti.

Mauss, Marcel, and Hubert, H. 1902-3 (1972): *A General Theory of Magic*, trans. R. Brain. London: Routledge & Kegan Paul.

----- 1923 (1990): *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*; trans. W. D. Halls. London: W. W. Norton.

----- 1979: *Sociology and Psychology*, trans. B. Brewster. London: Routledge & Kegan Paul.

May, Charles E. 1989: "Metaphoric Motivation in Short Fiction:" In the Beginning was the Story." In *Short Story: Theory at the Crossroads*, ed. Susan Lohafer and Jo Ellyn Clarey. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Mbiti, John S. 1969: *African Religions and Philosophy.* New York: Praeger.

Mead, G. H. 1934 (1962): *Mind, Self and Society.* Chicago: University of Chicago Press.

Mead, Margaret 1928: *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study in Primitive Youth for Western Civilization.* New York: Morrow.

----- 1930: *Growing Up in New Guinea: A Comparative Study of Primitive Education.* New York: Morrow.

----- 1935: *Sex and Temperament in Three Primitive Societies.* New York: Morrow.

----- 1949: *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World.* New York: Morrow.

----- 1964: *Anthropology, a Human Science: Selected Papers, 1939-1960.* Princeton, NJ: Van Nostrand.

----- 1970: *Culture and Commitment: A Study of the Generation Gap.* Garden City, NY: Natural History Press.

----- 1972 (1975): *Blackberry Winter: My Early Years*. New York: Morrow.

----- 1977: *Letters from the Field: 1925-1975*. New York: Harper & Row.

Medvedev, P. N. 1928 (1978): *The Formal Method* in *Literary Scholarship: A Critical Introduction to Sociological Poetics*, trans. A. J. Wehrle. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Meinecke, Friedrich 1936 (1972): *Historicism: The Rise of a New Historieal Outlook*, trans. J. E. Anderson, with revisions by H. B. Schimdt. London: Routledge & Kegan Paul.

Mellor, Anne K., ed. 1988: *Romanticism and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.

Melotti, U. 1977: *Marx and the Third World*; trans. P. Ransford. London Macmillan.

Mercer, Kobena, ed. 1988: *Black Film/ British Cinema, ICA Document 7*. London: ICA.

Merkel, I. and Debus, A. G. eds 1988: *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult* in *Early Modern Europe*. Washington, DC:

The Folger Shakespeare Library; London and Toronto: Associated University Press.

Merleau-Ponty, M. 1942a, 1945, 1962 (1981): *Phenomenology of Perception*, trans. C. Smith. London: Routledge & Kegan Paul.

----- 1942b (1963): *The Structure of Behavior*, trans. A. L. Fisher. Boston, MA: Beacon Press.

----- 1947 (1969): *Humanism and Terror*, trans. J. O'Neill. Boston, MA: Beacon Press.

----- 1955 (1973): *Adventures of the Dialectic*, trans. Joseph Bien. Evanston, IL: Northwestern University Press.

----- 1964a: "Eye and Mind." In *The Primacy of Perception*; trans.

James Edie. Evanston, IL: Northwestern University Press.

----- 1964b (1968): *The Visible and the Invisible*, trans. Alphonso Lingis. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Memissi, Fatima 1991: *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, trans. Mary Jo Lakeland. New York: Addison-Wesley.

Meschonnic, Henri 1992: "Modernity, Modernity." *New Literary History*, 23.

Messer-Davidow, Ellen 1987: "The Philosophical Bases of Feminist Literary Criticism." *New Literary History*, 19: 1, 65-104.

Meszaros, I. 1970: *Marx's Theory of Alienation*. London: Merlin Press.

Metcalf, William 1982: *Understanding Canada*. New York: New York University Press.

Mews, Siegfried, ed. 1989: *Critical Essays on Bertolt Brecht*. Boston, MA: G. K. Hall.

Meyer, L. B. 1956: *Emotion and Meaning in Music*. Chicago: University of Chicago Press.

Meynell, H. A. 1981: *Freud, Marx, and Morals*. London: Macmillan.

Midgley, Mary 1979: *Beast and Man, The Roots of Human Nature*. Hassocks, Sussex: Harvester Press.

Midwinter, E. 1975: "Curriculum and the EPA Community School." In *Curriculum Design*, ed., M. Golby, J. Greenwald, and R. West. London: Croom Helm and the Open University Press.

Miles, R. 1982: *Racism and Migrant Labour*. London: Routledge & Kegan Paul.

----- 1989: *Racism*. London: Routledge.

Milic, Louis T. 1967: *Style and Stylistics: An Anatytical Bibliography*. New York: Free Press.

Miller, J. Hillis 1965: *Poets of Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

----- 1966 (1991): "The Geneva school." In *Theory Now and Then*.

Durham, NC: Duke University Press.

----- 1971 (1991): "Geneva or Paris: Georges Poulet's "Criticism of Identification." In *Theory Then and Now*. Durham, NC: Duke University Press.

----- 1982: "Hommage a Georges Poulet," *MLN*, 97: 5, v-xii.

Miller, J. Hillis 1991: *Hawthorne and History: Defacing It.* Oxford: Basil Blackwell.

Miller, Timothy F. and Poirier, Suzanne, eds 1993: *Writing AIDS: Gay Literature, Language, and Analysis.* New York: Columbia University Press.

Millett, Kate 1970 (1971): *Sexual Politics*. New York: Avon Books.

Milosz, Czeslaw 1983: *The Witness of Poetry.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Mitchel, W. O. 1947: *Who Has Seen the Wind*. Toronto: Macmillan of Canada.

Mitchell, Cristopher, ed. 1988: *Changing Perspectives in Latin American* Studies: *Insights from Six Disciplines*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Mitchell, Juliet 1966 (1984): *The Longest Revolution: On Feminism, Literature, and Psychoanalysis*. New York: Pantheon.

----- 1974: *Psychoanalysis and Feminism*. London: Allen Lane; New York: Random House.

Mitchell, Juliet, and Rose, J. 1982 (1985): *Feminine Sexuality. Jacques Lac and the Ecole Freudienne*. Basingstoke and London: Macmillan.

Mitchell-Kernan, Claudia 1972: "Signifying, Loudtalking and Marking." In *Rappin' and Stylin' Out: Communication in Urban Black America*, ed. Thomas Kochman. Urbana: University of Illinois Press.

Moers, Ellen 1976: *Literary Women: The Great Writers*. New York: Doubleday.

Mohanty, Chandra Talpade et al., eds 1991: *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.

Mohanty, J. N. 1985: *The Possibility of Transcendental Philosophy.* Dordrecht: Martinus Nijhoff.

----- 1989: *Transcendental Phenomenology*. Oxford: Blackwell.

Moi, Toril 1985: *Sexual/ Textual Politics: Feminist Literary Theory.* London and New York: Methuen.

----- 1994: *Simone de Beauvoir: The Making of an Intellectual Woman.* Oxford: Blackwell.

Moked, G. 1988: "Objective features of text-analysis according to Mukarovsky: a brief survey and some critical remarks." In *The Prague School and Its Legacy: In Linguistics, Literature, Semiotics, Folklore, and the Arts.* Amsterdam: Benjamins.

Monette, Paul 1988: *Borrowed Time: An AIDS Memoir.* San Diego, CA: Harcourt Brace Jovanovich.

Montrose, Louis 1979-80: "The purpose of playing: reflections on a Shakespearean anthropology," *Helios*, 7, 51-74.

----- 1986: "Renaissance Literary Studies and the Subject of History," *English Literary Renaissance*, 11: 1, S-12.

----- 1992: "New Historicisms." In *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies*, ed. Stephen Greenblatt and Giles Gunn. New York: Modern Language Association.

Moore, G. E. 1903 (1959): *Principis Ethica.* Cambridge: Cambridge University Press.

Moore, Stephen D. 1990: *Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge.* New Haven, CT: Yale University Press.

Moore, S. W. 1993: *Marx Versus Markets.* University Park. PA: Penn. State University Press.

Morgan, Lewis H. 1877 (1963): *Ancient Society. Researches* in *the Lines of Human Progress from Savagery Through Barbarism to Civilization*, ed. E. B. Leacock. Cleveland and New York: World.

Morgana, Cherrie, and Anzaldua, Gloria, eds 1981: *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color.* Watertown, MA: Persephone Press.

Morley, D. 1992: *Television, Audiences and Cultural Studies*. London: Routledge.

Morrison, K. R. B. 1994a: *Implementing Cross Curricular Themes*. London: David Fulton.

----- 1994b: "Habermas, Pedagogy and the School Curriculum"; paper presented at the Educational Conference *Innovations* in *Education*. Penang, Malaysia: University of Science.

Moses, Wilson Jeremiah 1978: *The Golden Age of Black Nationalism, 1850-1925*. Hamden, CT: Archon Books.

Mowat, C. L. 1968: *Britain Between the Wars*. London: Methuen.

Mowitt, John 1992: *Text: The Genealogy of an Antidisciplinary Object*. Durham, NC: Duke University Press.

Mudimbe, V. Y. 1973: *Entretailles*. Paris: Editions Saint Germain-des-Prés.

----- 1974: *L'Autre face du royaume*. Lausanne: L'Age d'Homme.

----- 1976: *Before the Birth of the Moon*. New York: Simon and Schuster.

----- 1982: *L'odeur du père*. Paris: Présence Africaine.

----- 1988: *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.

----- 1991: *Parables and Fables*. Madison: University of Wisconsin Press.

Muecke, D. C. 1970: *Irony;* London: Methuen.

Mueller, Roswitha 1989: *Bertolt Brecht and the Theory of Media*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Mukarovsky, Jan 1976 (1977): *The Word and Verbal Art: Selected Essays by Jan Mukarovsky*, trans. and ed. John Burbank and Peter Steiner. New Haven, CT, and London: Yale University Press.

----- 1978: *Structure, Sign, and Function: Selected Essays by Jan Mukarovsky*, trans. and ed. John Burbank and Peter Steiner. New Haven, CT, and London: Yale University Press.

Mukerji, Chandra, and Schudson, Michael, eds 1991: *Rethinking Popular Culture: Contemporary Perspectives in Cultural Studies.* Berkeley: University of California Press.

Mulhall, Stephen 1994: *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary.* London: Oxford University Press.

Mulhern, Francis 1979: *The Moment of "Scrutiny."* London: New Left Books.

-----1994: "Message in a bottle: Althusser in literary studies." In *Althusser: A Critical Reader,* ed. Gregory Elliott. Oxford: Blackwell.

------, ed. 1992: *Contemporary Marxist Literary Criticism.* London and New York: Longman.

Müller-Vollmer, Kurt 1986: *The Hermeneutics Reader.* Oxford: Oxford University Press.

Mumford, Lewis 1961: *The City in History: Its Origins, Its Transformations, Its Prospects.* London: Oxford University Press.

Munn, Nancy D. 1973: "Symbolism in a Ritual Context: Aspects of Symbolic Action." In *Handbook of Social and Cultural Anthropology;* ed. J.

Honigmann. Chicago: Rand McNally. Muntz, Peter 1985: *Our Knowledge of the Growth of Knowledge.* London: Routledge & Kegan Paul.

Murray, M. 1978: *Heidegger and Modern Philosophy.* New Haven, CT: Yale University Press.

Museum of Broadcasting 1985: *Leonard Bernstein: The Television Work.* New York: Museum of Broadcasting.

Musgrove, Frank 1974: *Ecstasy and Holiness: Counter Culture and the Open Society.* London: Methuen.

Myers, Eugene A. 1964: *Arabic Thought and the Western World.* New York: Frederick Ungar.

Naïr, S. and Lowy, M. 1973: *Goldmann.* Paris: Seghers.

Nandy, Ashis 1983: *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism.* Oxford: Oxford University Press.

National Women's Studies Association Task Force for the Association of American Colleges 1991:

Liberal Learning and the Women's Studies Major: A Report to the Profession. Washington, DC: Association of American Colleges.

Nattiez, J.-J. 1990: *Music and Discourse: Toward a Semiology of Music.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Neal, Larry 1971 (1972): "The Black Arts Movement." In *The Black Aesthetic*, ed. Addison Gayle, Jr. New York: Doubleday.

Nelson, Emmanuel S. ed. 1992: *AIDS: The Literary Response.* New York: Twayne.

Nettleford, Rex 1978: *Caribbean Cultural Identity: The Case of Jamaica.* Los Angeles: The Center for Afro-American Studies.

Neville, Richard 1970: *Play Power.* London: Cape.

New Encyclopedia Britannica. 15th edn. 1993: Chicago: Encyclopedia Publications.

Newhall, Beaumont 1937 (1982): *The History of Photography.* New York: Museum of Modern Art.

Newman, Karen 1991: *Fashioning Femininity and English Renaissance Drama.* Chicago: Chicago University Press.

Newton-Smith, W. H. 1981: *The Rationality of Science.* London: Routledge & Kegan Paul.

Ngugi wa Thiong'o 1986: *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature.* Nairobi: Heinemann.

Nichols, Bill 1989: "Form Wars: the Political Unconscious of Formalist theory," *South Atlantic Quarterly*, 88: 2.

Nicholls, Peter 1989: "Old Problems and New Historicism," *Journal of American Studies*, 23, 423-34.

Nida, Eugene 1964: *Towards a Science of Translating.* Leiden: E. J. Brill.

Nida, Eugene, and Taber, E. 1969: *The Theory and Practice of Translating.* Leiden: E. J. Brill.

Nietzsche, Friedrich 1872 (1967). *The Birth of Tragedy*, trans. Walter Kaufmann. New York: Vintage.

------- 1873-6 (1983): *Untimely Meditations*, trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.

------ 1878-80 (1986): *Human, All Too Human,* Vols. I and II, including *Assorted Opinions and Maxims* and *The Wanderer and His Shadow*, trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.

----- 1881 (1982): *Daybreak*, trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.

------1882 (1971): *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.

-----1883-92 (1976): *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Walter Kaufmann. In *The Portable Nietzsche*. New York: Penguin.

----1886 (1968): *Beyond Good and Evil,* trans. Walter Kaufmann. In *Basic Writings of Nietzsche*. New York: Vintage.

-----1887 (1968): *On the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann. In *Basic Writings of Nietzsche*. New York: Vintage.

--1888/ 95 (1976): *The Antichrist,* trans. Walter Kaufmann. In *The Portable Nietzsche*. New York: Penguin.

-----1901 (1968): *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage.

Nietzsche, Friedrich 1980: Sämtliche Werke [Complete Works]; ed. F. Colli & M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter.

Nkrumah, Kwame 1964: *Consciencism: Philosophy and Ideology for Decolonization and* Devlopment *with Particular Reference to the African Revolution*. London: Heinemann.

Noe, K. 1985: "Language and praxis." In *The Philosophical* Series. Vol. 2, *The Experience, Language and Recognition,* ed. S. Omori et al. Tokyo: Iwanami.

Norman, R. 1980: Hegel, *Marx and Dialectic.* Hassocks, Sussex: Harvester.

Norris, Christopher 1978: *William Empson and the Philosophy of*

Literary Criticism. London: Athlone Press.

----- 1982: *Deconstruction: Theory and Practice*. London: Methuen.

----- 1983: *The Deconstructive Turn: Essays in the Rhetoric of Philosophy*. London: Methuen.

----- 1985: *The Contest of Faculties: Philosophy and Theory after Deconstruction*. London: Methuen.

----- 1987: Jacques *Derrida*. London: Fontana.

----- 1988: *Paul de Man: Deconstruction and the* Critique *of Aesthetic* Ideoology. London and New York: Routledge.

----- 1989: *Deconstruction and the Interests of Theory*. London: Pinter.

----- 1990: *What's Wrong with Postmodernism: Critical Theory and the Ends of Philosophy*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

----- 1991: *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory*. Oxford: Blackwell.

----- 1992: *Uncritical Theory: Postmodernism, Intellectuals and the Gulf War*. London: Lawrence & Wishart.

----- 1993: *The Truth about Postmodernism*. Oxford: Blackwell.

Norris, Christopher, and Mapp, Nigel, eds 1993: *William Empson: The Critical Achievement*. Cambridge: Cambridge University Press.

Norton, Bryan G. 1992: "Epistemology and Environmental Values," The *Monist*, 75, 208-26.

Novick, Peter 1988: *That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nozick, Robert 1974: *Anarchy, State and Society*. Oxford: Basil Blackwell; New York: Basic Books.

Nussbaum, Felicity 1989: *The Autobiographical Subject: Gender and Ideology in Eighteenth Century England*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Nussbaum, Felicity, and Brown, Laura, eds 1987: *The New Eighteenth Century: Theory, Politics, English Literature*. New York and London: Methuen.

Nussbaum, Martha C. 1986: *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Creek Tragedy and Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press.

----- 1990: *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature.* New York and Oxford: Oxford University Press.

----- 1992: "Reply to Richard Eldridge," *Arion*: 2: 1, 198-207.

--1993: "Non-relative Virtues: An Aristotelean Approach." In *The Quality of Lifet*, ed. Martha Nussbaum and Amartya Sen. Oxford: Clarendon Press, 242-69.

----- 1994: *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Oakeshott, Michael 1962 (1991): *Rationalism in Politics.* Indianapolis: Liberty Fund.

----- 1975: *On Human Conduct.* Oxford: Clarendon Press.

Oakland, J. 1993: "Definition and Methodology. The Civilization Debate and Practice in Norway." *Les Cahiers de l'Oburvatoire*, 6, 33-48.

O'Brien, G. D. 1975: *Hegel on Reason and History.* Chicago: University of Chicago Press.

O'Brien, Michael 1988: "A Heterodox Note on the Southern Renaissance." In *Rethinking the South.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Ogunyemi, Chikwenye Okonjo 1985: "Womanism: The Dynamics of the Contemporary black female novel in English." *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 11, 68-80.

O'Hear, Anthony 1980: *Karl Popper.* London: Routledge & Kegan Paul.

Ohmann, Richard 1976: *English in America: A Radical View of the Profession.* New York: Oxford University Press.

Okrent, Mark 1988: *Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being, and* the *Critique of Metaphysics.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

O'Neill, Onora 1989: *Constructions of Reason.* Cambridge: Cambridge University Press.

Ong, Walter J. 1982: *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word.* New York and London: Methuen.

Open University 1989 (1990): *Popular Culture.* Milton Keynes: Open University Press.

Orgel, Stephen 1989: "Nobody's Perfect: Or Why Did the English Stage Take Boys for Women?" *South Atlantic Quarterly*, 88, 7-29.

Ormiston, Gayle L., and Schrift, Alan D. 1990: *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur.* Albany: SUNY Press.

Ortega, Julio 1985: *Critica de la Identidad. La Pregunta por el Perú en su Literatura.* Mexico City: Fondo de Cultura Economica.

Oruka H. Odera. 1990a: *Trends in Contemporary African Philosophy.* Nairobi: Shirikon.

----- 1990b: *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debates about African Philosophy.* Nairobi: Shirikon.

Ostriker, Alicia 1993: *Feminist Revision and the Bible.* Oxford: Blackwell.

Owen, Louis 1993: *Other Destinies: Understanding the American Indian Novel.* Norman: University of Oklahoma Press.

Owen, Roger C. 1967: *The North American Indian: A Source Book.* New York: Macmillan.

Owusu, Kwesi, ed. 1988: *Storms of the Heart: An Anthology of Black Arts and Culture.* London: Camden Press.

Padhi, Bihhu. 1987: *The Modes of Style in Lawrence's Fiction.* Troy, NY: Whitston.

Palmer, Richard 1969: *Hermeneutics: Interpretation Theory in Shleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer.* Evanston, IL: Northwestern University Press.

Papineau, David 1978: *For Science in the Social Sciences.* London: Macmillan.

Parfit, Derek 1984: *Reasons and Persons.* Oxford: Clarendon Press.

Park, R. E., Burgess, E. W., and McKenzie, R. D. 1925 (1967): *The*

City. Chicago: University of Chicago Press.

Parkin, Frank 1971: *Class Inequality and Political Order.* London: MacGibbon.

----- 1979: *Marxism and Class Theory: A Bourgeois Critique.* New York: Columbia University Press.

Parkinson, G. H. R., ed. 1968: *The Theory of Meaning.* London: Oxford University Press.

Parry, Milman 1971: *The Making of Homeric Verse.* London: Clarendon Press.

Pasanen, Outi 1986: "Postmodernism: An Interview with William V. Spanos," *Arbeiten aus Anglistik und Amerikanistik*, 11.

Pastore, Judith Laurence, ed. 1993: *Confronting AIDS through Literature: The Responsibilities of Representation.* Urbana: University of Illinois Press.

Patterson, Francine, and Linden, Eugene 1981: *The Education of Koko.* New York: Holt, Rinehart, & Winston.

Patterson, Michael 1994: "Brecht's Legacy." In *The Cambridge Companion to Brecht.* ed. Peter Thomson and Glendyr Sacks. Cambridge: Cambridge University Press.

Patton, Cindy 1990: *Inventing AIDS.* New York: Routledge.

Pavis, Patrice 1983: *Languages of the Stage: Essays in the Semiology of Theatre.* New York: Performing Arts Journal Publications.

Payne, Michael 1991: "Canon: New Testament to Derrida." *College Literature*, 18: 2, 5-21.

----- 1993: *Reading Theory: An Introduction to Lacan, Derrida, and Kristeva.* Oxford: Blackwell.

Paynter, J. et al., eds 1992: *Companion to Contemporary Musical Thought.* London: Routledge.

Paz, Octavio 1985: *One Earth, Four or Five Worlds. Reflections on Contemporary History*, trans. Helen R. Lane. San Diego, CA: Harcourt Brace Jovanovich.

Peatman, J. G. 1942-3: "Radio and popular music." In *Radio Research*; ed. P. F. Lazersfeld and F. Stanton. New York: Duell, Sloan & Pearce.

Pêcheux, M. 1975 (1982): *Language, Semantics and Ideology*, trans. Harbans Nagpal. London: Macmillan.

Peck, Dale 1993: *Martin and John.* New York: St Martin's Press.

Peck J., ed. 1987: *The Chomsky Reader.* London: Serpents Tail.

Peirce, C. S. 1868 (1958): "Some consequences of four incapacities." In *Charles S. Peirce: Selected Writings*, ed. Philip. Wiener. New York: Dover.

----- 1958: *Charles S. Peirce: Selected Writings*, ed. Philip. Wiener. New York: Dover.

Pepper, David 1993: *Eco-Socialism From Deep Ecology to Social Justice.* London: Routledge.

Perloff, Marjorie 1990: *Poetic License: Essay on Modernist and Postmodernist Lyric.* Evanston, IL: Northwestern University Press.

Peterson, R. A. 1976: *The Production of Culture.* Petrey, S. 1990: *Speech Acts and Literary Theory.* London and New York: Routledge.

Petrucci, Armando 1986: *La scrittura: ldeologia erappresentazione.* Turin: Piccola Biblioteca Einaudi.

Philosophical Topics, 20, 1992: "The philosophy of Hilary Putnam".

Piaget, Jean 1950: *The Psychology of Intelligence.* London: Routledge & Kegan Paul.

----- 1953a: *Logic and Psychology.* Manchester: Manchester University Press.

-----1953b: *The Origin of lntelligence in the Child.* London: Routledge & Kegan Paul.

-----1959: *The Language and Thought of the Child.* London: Routledge & Kegan Paul.

Pines, Jim, and Willeman, Paul, eds 1989: *Questions of Third Cinema.* London: British Film Institute.

Pinkney, Alphonso 1976: *Red, Black and Green: Black Nationalism in*

the United States. Cambridge: Cambridge University Press.

Polanyi, Karl 1957: "Economy as Instituted Process." In *Trade and Market in the Early Empires*, ed. K. Polanyi et al. Glencoe, IL: Free Press.

Pomorska, Krystyna 1968: *Russian Formalist Theory and Its Poetic Ambiace*. The Hague: Mouton.

Poole, Adrian 1987: *Tragedy: Shakespeare and the Greek Example*. Oxford: Basil Blackwell.

Poovey, Mary 1984: *The Proper Lady and the Woman Writer: Ideology as Style in the Works of Mary Wollstonecraft, Mary Shelley, and Jane Austen*. Chicago: University of Chicago Press.

Popov, Yevgeny 1993: "The Silhouette of Truth," *World Literature Today*, 67: 1.

Popper, Karl 1934 (1937): *The Logic of Scientific Discovery*. New York: Harper and Row; London: Hutchinson.

----- 1945a and 1957 (1960): *The Poverty of Historicism*. New York: Harper and Row; Basic Books.

----- 1945b (1966): *The Open Society and Its Enemies*. 2 vols. London: Routledge & Kegan Paul.

----- 1982: *Qantum Theory and the Schism in Physics*. London: Unwin Hyman.

Porcher, L. 1986: *La Civilisation*. Paris: Clé International. Porter, John 1965: *The Vertical Mosaic*. Toronto: University of Toronto Press.

Postlewait, Thomas, and McConachie, Bruce A., eds 1989: *Interpreting the Theatrical Past: Essays in the Historiography of Performance*. Iowa City: University of Iowa Press.

Postman, Neil 1994: "Interview with Neil Postman," *Spin* (January), 66-9, 87.

Poulantzas, N. 1975: *Classes in Contemporary Capitalism*. London: New Left Books.

Poulet, Georges 1949-68a (1956): *Studies in Human Time*, trans. Elliott Coleman. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

----- 1949-68b (1959): *The Interior Distance*, trans. Elliott Coleman. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

----- 1963 (1977): *Proustian Space*; trans. Elliott Coleman. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

----- 1969: "Phenomenology of Reading." *New Literary History*, I, 53-65.

----- 1971: *La Conscience critique.* Paris: Corti.

Prasad, Madhava 1992: "On the Question of a Theory of (Third World) Literature," *Social Text*, 31/ 32, 57-82.

Prawer, Siegbert 1973: *Comparative Literary Studies: An Introduction.* London: Duckworth.

Preminger, Alex, et al. *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Prendergast, Christopher 1992: *Paris and the Nineteenth Century.* Oxford: Blackwell.

Price, Kenneth M., and Leitz, Robert C. III, eds 1991: *Critical Essays on George Santayana*. Boston, MA: G. K. Hall.

Pritchett, James 1993: *The Music of John Cage*. London: Cambridge University Press.

Progoff, Ira 1973: *Jung, Synchronicity and Human Destiny.* New York: Dell.

Propp, Vladimir 1958 (1968): *Morphology of the Folktale*, trans. L. Scott. Bloomington: Indiana Research Centre in Anthropology; Austin: University of Texas Press.

Pryse, Marjorie 1985: "Zora Neale Hurston, Alice Walker, and the "ancient power" of black women." In *Conjuring: Black Women, Fiction and Literary Tradition*, ed. Marjorie Pryse and Hortense J. Spillers. Bloomington: Indiana University Press. Pudovkin, V. I. 1933: *Film Technique*, trans. Ivor Montagu. London: Newnes.

Puren, C. 1988: *Histoire des méthodologies*. Paris: Nathan.

Putnam, Hilary 1975 (1979): *Philosophical Papers.* 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

----- 1981: *Reason, Truth, and History*. Cambridge: Cambridge University Press.

----- 1983a: *Philosophical Papers*. Vol. 3, *Realism and Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

--1983b: *Realism and Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

-----1987: *The Many Faces of Realism*. La Salle, IL: Open Court.

-----1990: *Realism with a Human Face*, ed. James Conant. Cambridge, MA: Harvard University Press.

-----1992: *Renewing Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.

Quine, W. O. 1953a (1980): "Two Dogmas of Empiricism." In *From a Logical Point of View*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

----- 1953b (1980): *From a Logical Point of View*. New York: Harper and Row; Cambridge, MA: Harvard University Press.

------1960: *Word and Object*. Cambridge, MA: MIT Press.

-----1969: *"Ontological Relativity" and Other Essays*. New York: Columbia University Press.

-----1990 (1992): *Pursuit of Truth*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Radford, A. 1988: *Transformational Grammar*. Cambridge: Cambridge University Press.

Radway, J. 1984 (1987): *Reading the Romance*. London: Verso.

Radnitzky, Gerard, and Andersson, Gunnar, eds 1978: *Progress and Rationality in Science*. Dordrecht: Reidel.

Radway, Janice 1984: *Reading the Romance: Women, Patriarchy, and Popular Literature*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Rahman, Fazlur 1982: *Islam and Capitalism*, trans. Brian Pearce. Austin: University of Texas Press.

Rajan, Tilottama 1980: *Dark Interpreter: The Discourse of Romanticism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

--1990: *The Supplement of Reading: Figures of Understanding in Romantic Theory and Practice*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Rajchmann, J., and West, C., eds 1985: *Post Analytic Philosophy*. New York: Columbia University Press.

Rama, Angel 1985: *La critica de la cultura en America Latina*, ed. Tomás Eloy Martinez and Saul Sosnowski. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Ramberg, Bjorn T . 1989: *Donald Davidson's Philosophy of Language: An Introduction*. Oxford: Basil Blackwell.

Rapping, Elaine 1994: *Mediations: Forays into the Culture and Gender Wars*. Boston, MA: South End Press.

Rasmussen, D. M. 1990: *Reading Habermas*. Oxford: Basil Blackwell.

Rasputin, Valentin 1993: "Motherland" is not an Abstract Notion," *World Literature Today*, 67: 1.

Raulet, G. 1983: "Strucuralism and Post-Structuralism: An Interview with Michel Foucault," *Telos*, 55, 195-211.

Rawls, John 1971 (1972): *A Theory of Justice*. Oxford: Clarendon Press.

Raymond, Marcel 1933 (1961): *From Baudelaire to Surrealism*, trans. G. M. New York: Wittenborn, Schultz.

Readings, Bill (1991): *Introducing Lyotard: Art and Politics*. London: Roudedge.

Redner, Harry 1986: *The Ends of Philosophy*. London: Croom Helm.

Reich, Wilhelm 1933 (1972): *Character Analysis*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

-----1935 (1972): *The Sexual Revolution*, trans. Theodore P. Wolfe. London: Vision Press.

Reiche, Reimut 1968 (1970): *Sexuality and the Class Struggle*. London: New Left Books.

Reichert, John 1977: *Making Sense of Literature*. Chicago: University of Chicago Press.

Reinelt, Janelle 1990: "Rethinking Brecht: Deconstruction, Feminism

and the Politics of form." In *Essays on Brecht (Brecht Yearbook 15)*, ed. Marc Silberman et al. College Park, MD: International Brecht Society.

Reinelt, Janette, and Case, Sue-Ellen, eds 1991: *The Performance of Power: Theatrical Discourse and Politics*. Iowa City: University of Iowa Press.

Reinelt, Janelle G., and Roach, Joseph R., eds 1992: *Critical Theory and Performance*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Renan, Ernest 1863 (1955): *The Life of Jesus*, trans. J. H. Holmes. New York: Random House.

Rescher, Nicholas 1987: *Scientific Realism: A Critical Reappraisal*. Dordrecht: D. Reidel.

Révauger, J-P. 1993a: "Civilization and Culture: Towards a Synthesis." *Les Cahiers de l'Observatoire*, 6, 21-32.

----- 1993b: *Civilization: Theory and Practice*. Grenoble: Université Stendhal.

Revill, David 1992: *The Roaring Silence: John Cage: A Life*. New York: Arcade Publishing.

Rich, Adrienne 1973 (1979): "Toward a Womancentered University." In *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose, 1966-1978*. New York: Norton.

----- 1976: *Of Women Born: Motherhood as Experience and Institution*. New York: Norton.

----- 1979: *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose, 1966-1978*. New York: Norton.

----- 1980: "Compulsory heterosexuality and lesbian existence." In *Women, Sex and Sexuality*, ed. C. R. Stimpson and E. Spector Person. Chicago: University of Chicago Press.

----- 1986: *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose, 1979-1985*. New York: Norton.

----- 1993: *What Is Found There: Notebooks on Poetry and Politics*. New York: Norton.

Richard, Jean-Pierre 1954: *Littérature et sensation*. Paris: Seuil.

----- 1955a: *Poésie et profondeur*. Paris: Seuil.

----- 1955b (1980): "Verlaine's Faded Quality," trans. Sarah Lawall. *Denver Quarterly*, 15: 3, 27-43.

----- 1961: *L'Univers imaginaire de Malarmé*. Paris: Seuil.

----- 1974: *Proust et le monde sensible*. Paris: Seuil.

----- 1979: *Microlectures*. Paris: Seuil.

----- 1984: *Pages Paysages: Microlectures II*. Paris: Seuil.

----- 1990: *L'Etat des choses: Etudes sur huit écrivains D'aujourd'hui*. Paris: Gallimard.

Richards, I. A. 1929 (1964): *Practical Criticism*. London: Routledge & Kegan Paul.

Richards, J. 1989: *Imperialism and Juvenile Literature*. Manchester: Manchester University Press.

Richman, Michele 1982: *Reading Georges Bataille: Beyond the Gift*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Ricketts, Thomas G. 1982: "Translation, Rationality, and Epistemology Naturalized," *Journal of Philosophy*, 86, 113-36.

Ricoeur, P. 1969 (1974): *Le Conflit des interpretations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil; *[The Conflict of Interpretations*, ed. D. Ihde. Evanston, IL: Northwestern University Press].

----- 1970: *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, trans. Denis Savage. New Haven, CT: Yale University Press.

----- 1978: *The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, trans. Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello. London: Routledge & Kegan Paul.

Ricoeur, P. 1984- 6: *Time and Narrative*, trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer. 3 vols. Chicago and London: University of Chicago Press.

Ricoeur, P., and Gadamer, H-G. 1982 (1991): "The Conflict of Interpretation: debate with HansGeorg

Gadamer." In *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, ed. M. J.

Valdes. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Riffaterre, Michael 1979 (1983): *Text Production,* trans. Terese Lyons. New York: Columbia University Press.

Rigby, S. H. 1992: *Engels and the Formation of Marxism*. Manchester: Manchester University Press.

Rimmon-Kenan, Shlomith 1983: *Narrative Fiction*. London: Methuen.

Riquelme, J. P. 1980: "The Ambivalence of Reading," *Diacritics*, 10, 47-56.

Roberts, David 1991: *Art and Enlightenment: Aesthetic Theory After Adorno*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Robbins, Derek 1991: *The Work of Pierre Bourdieu*. Milton Keynes: Open University Press.

Robin, R. 1992: *Socialist Realism: An Impossible Aesthetic*, trans. C. Porter. Palo Alto, CA: Stanford University Press.

Robins, R. 1967: (1990): *A Short History of Linguistics*. London: Longman.

Robinson, Alan A. 1970: *The Sexual Radicals*. London: Maurice Temple.

Robinson, Lillian S. 1978: *Sex, Class, and Culture*. New York: Methuen.

Robinson, Maxime 1961 (1980): *Muhammad*, trans. Anne Carter. New York: Pantheon.

----- 1966 (1978): *Islam and Capitalism*, trans. Brian Pearce. Austin: University of Texas Press.

Rockmore, T. 1992: *Irrationalism: Lukács and the Marxist View of Reason*. Philadelphia, PA: Temple University Press.

Roderick, R. 1986: *Habermas and the Foundations of Critical Theory*. London: Macmillan.

Rodin, Judith, and Collins, Aila, eds 1991: *Women and New Reproductive Technologies: Medical, Psychosocial, Legal, and Ethical Dilemmas*. New Jersey: Lawrence Erlbaum.

Rodney, Walter 1969: *The Groundings with My Brothers*. London: Bogle-L'Ouverture Publications.

----- 1970: *A History of the Upper Guinea Coast. 1545-1800.* Oxford: Oxford University Press.

----- 1972: *How Europe Underdeveloped Africa*. London: Bogle-L'Ouverture Publications.

-----1980: *Kofi Baadu Out of Africa*. Guyana: Guyana National Lithographic.

----- 1981: *A History of the Guyanese Working People, 1881- 1905.* Baltimore, MD, and London: Johns Hopkins University Press.

----- 1990: *Walter Rodney Speaks: The Making of an African Intellectual*. New Jersey: Africa World Press.

Rodnyanskaya, Irina 1993: "Gipsovyi veter. O filsofskoi intosikatsii v tekushchei slovesnosti," *Novy mir*, 12.

Roemer, Kenneth 1983: *Native American Renaissance.* Berkeley: University of California Press.

Roger, P. 1986: *Roland Barthes, Roman*. Paris: Grasset.

Rohner, Ronald P., and Rohner, Evelyn C. 1969: "Franz Boas and the Development of North American Ethnology and Ethnography." In *The Ethnography of Franz Boas*; ed. R. Rohner. Chicago: University of Chicago Press.

Rolston, Holmes, III, 1988: *Environmental Ethics, Duties to and Values in the Natural World*. Philadelphia, PA: Temple University Press.

Rorty, Richard, ed. 1970 (1971): *The Linguistic Turn*. Chicago: University of Chicago Press.

----- 1972 (1982): "The world well lost." In *Consequences of Pragmatism (Essays: /972- 1980).* Minneapolis: University of Minnesota Press.

----- 1980: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Blackwell.

----- 1989: *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

----- 1991: "Texts and Lumps." In *Objectivity, Relativism, and Truth.* Cambridge: Cambridge University Press, 78- 92.

----- 1993: "Putnam and the Relativist Menace," *Journal of Philosophy*, 90, 443- 61.

Rose, Gillian 1978: *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno.* London: Macmillan.

----- 1981: *Hegel Contra Sociology.* London: Athlone Press.

Rose, Mark 1993: *Authors and Owners: The Invention of Copyright.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rosen, Charles 1971: *The Classical Style: Haydn, Mozart, Beethoven.* London: Faber & Faber.

----- 1976: *Schoenberg.* Glasgow: Fontana/ Collins.

----- 1980: *Sonata Forms* . New York and London: Norton.

Rosen, Charles, and Zerner, H. 1984: *Romanticism and Realism: The Mythology of NineteenthCentury Art.* New York: Viking.

Rosenbaum, S. P., ed. 1992: *Women and Fiction: The Manuscript Versions of "A Room of One's Own."* Oxford: Shakespeare Head Press/ Blackwell Publishers.

Rosenberg, Harold 1959: *The Tradition of the New.* New York: Horizon Press.

----- 1962: *Arshile Gorky: The Man, the Time, the Idea.* New York: Horizon Press.

----- 1964 (1966): *The Anxious Object: Art Today and Its Audience.* New York: Horizon Press.

Rosenberg, Karen 1985: "The Concept of Originality in Formalist Theory. A *Festschrift* in Honor of Victor Erlich." In *Russian Formalism. A Retrospective Glance*, ed. R. Jackson and S. Rudy. New Haven, CT: Yale University Press.

Rosenblatt, L. M. 1978: *The Reader, the Text, the Poem: The Transactional Theory of the Literary Work.* Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.

Rossi, Pietro, ed. 1988: *La memoria del sapere: Forme di conservazione e strutture organizzative dell'Antichita a oggi*. Rome/ Bari: Laterza.

Roszak, T. 1968 (1971): *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*. London: Faber.

----- 1972: *Where the Wasteland Ends: Politics and Transcendence in Postindustrial Society*. Garden Gty, NY: Doubleday.

Roudinesco, Elisabeth *1986*: *Jacques Lacan and Co.: A History of Psychoanalysis in France 1925-1985*, trans. Jeffrey Mehlman. London: Free Association Books.

Rousseau, George, ed. 1972: *Organic Form: The Life of an Idea*. London: Routledge & Kegan Paul.

Rousseau, George S., and Porter, Roy, eds 1988: *Sexual Underworlds of the Enlightenment*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Rowe, J. C. 1990: "Structure." In *Critical Terms for Literary Studies*, ed. F. Lentricchia and T . McLaughlin. Chicago: University of Chicago Press.

Roy, Gabrielle 1947 (1969): *The Tin Flute*. Toronto: McClelland & Stewart.

Ruben, David-Hillel 1982: *Explaining Explanation*. London: Routledge.

Rubin, Gayle 1975: "The traffic in women." In *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna R. Reiter. New York: Monthly Review Press.

Ruoff, A. LaVonne Brown 1990: *American Indian Literatures: An Introduction, Bibliographic Review, and Selected Bibliography*. New York: Modern Language Association.

Russo, John 1989: *I. A. Richards: His Life and Work*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Russell, B. 1934: *The Meaning of Marx: A Symposium*. New York: Farrar & Rinehart.

----- 1946: *Is Materialism Bankrupt?: Mind and Matter in Modern Science*. Girard, KA: Haldeman-Julius Publications.

----- 1956: *Logic and Knowledge*. London: Allen & Unwin.

Rustin, Margaret, and Rustin, Michael 1987: *Narratives of Love and Loss*. London: Verso.

Ruthven, K. K. 1979: *Critical Assumptions*. Cambridge: Cambridge University Press.

----- 1984: *Feminist Literary Studies: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

----- 1993: *Nuclear Criticism*. Melbourne: Melbourne University Press.

Ryan, M. 1982: *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Sadock, J. 1974: *Towards a Linguistic Theory of Speech Acts*. New York: Academic Press.

Said, Edward 1975 (1985): *Beginnings: Intention and Method*. New York: Columbia University Press.

----- 1978 (1979): *Orientalism*. New York: Random House and Vintage.

----- 1979 (1980): *The Question of Palestine*. New York: Random House.

----- 1981: *Covering Islam*. New York: Pantheon.

----- 1983: *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

----- 1993 (1994): *Culture and Imperialism*. London: Chatto & Windus. New York: Alfred A. Knopf.

Salkie, Raphael 1990: *The Chomsky Update: Linguistics and Politics*. London: Unwin Hyman.

Salmon, Wesley C. 1984: *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

----- 1989: *Four Decades of Scientific Explanation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Salomon, Barbara, ed. 1992: *Other Voices Other Vistas: Short Stories from Africa, China, India, Japan, and Latin America*. New York: New American Library.

Salvadori, Massimo, ed. 1972: *European Liberalism*. New York: John Wiley.

Salvaggio, Jerry L. 1979: "Between Formalism and Semiotics: Eisenstein's Film Language," *Dispositio: American Journal of Semiotic and Cultural Studies*, 4.

Samson, Anne 1992: *F. R. Leavis*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Sandel, Michael 1982: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sapir, E. 1921: *Language*. New York: Harcourt Brace.

----- 1949: *Selected Readings in Language, Culture and Personality*, ed. D. Mandelbaum. Berkeley: University of California Press.

Sarat, Austin, and Kearns, Thomas R., eds 1991: *The Fate of Law*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Sartre, Jean-Paul 1937 (1957): *The Transcendence of the Ego*, trans. F. Williams and R. Kirkpatrick. New York: Noonday.

----- 1938 (1965): *Nausea*. London: Penguin.

----- 1940: *L'imaginaire*. Paris: Gallimard.

----- 1943 (1958): *Being and Nothingness*, trans. Hazel Barnes. London: Methuen.

----- 1946 (1990): *Existentialism and Humanism*, trans. Philip Mairet. London: Methuen.

----- 1948 (1983): *What Is Literature?* trans. B. Frechtman. London: Methuen.

----- 1961 (1967): "Preface to Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*," trans. Constance Farrington. Harmondsworth: Penguin.

Saussure, Ferdinand de 1972 (1983): *A Course in General Linguistics*, trans. R. Harris. London: Duckworth; 1916 (1966): trans. Wade Buskin. New York: McGraw.

Savage, Jon 1992: *England's Dreaming*. London: Faber.

Savage, M., and Warde, A. 1993: *Urban Sociology, Capitalism and*

Modernity. London: Macmillan.

Sayres, Sohnya 1990: *Susan Sontag: The Elegiac Modernist*. London: Routledge.

Schechner, Richard 1985: *Between Theater and Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Schegloff, E. A. 1968 (1986): "Sequencing in Conversational Openings." In *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*, ed. J. J. Gumpertz and D. Hymes. Oxford: Basil Blackwell.

Scheler, M. 1916 (1954): *Der Formalismus in der Ethick und die materiale Wertethik*. Bern: Francke.

Schilpp, P. A., ed. 1957: *The Philosophy of Karl Jaspers*. New York: Tudor.

----- ed. 1981: *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*. La Salle, IL: Open Court.

Schimtt, R. 1967: "Phenomenology." In *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards. New York: Macmillan and Free Press.

Schleiermacher, Friedrich 1977: *Hermeneutik und Kritik* (Hermeneutics and Critique); ed. Manfred Frank. Frankfurt: Suhrkamp.

Scholem, Gershom 1975 (1982): *Walter Benjamin: The Story of a Friendship*. London: Faber.

Scholes, Robert 1969: *Elements of Poetry*. New York: Oxford University Press.

Scholte, Bob 1973: "The Structural Anthropology of Claude Lévi-Strauss." In *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, ed. J. Honigmann. New York: Rand McNally.

Schubnell, Matthias 1993: "What Other Story?: Mythic Subtexts in Leslie Silko's "Storyteller," *Nebraska English Journal*, 38, 40-8.

Schulman, Sarah 1990: *People in Trouble*. New York: Dutton.

Schultz, H .J., and Rhein, P. H. 1973: *Comparative Literature: The Early Years*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Schwartz, Richard B., ed. 1990: *Theory and Tradition in Eighteenth-Century Studies*. Carbondale: Southern Illinois University Press.

Schwartz, Steven, ed. 1977: *Naming, Necessity, and Natural Kinds*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Schwartz, W. 1989: "Some Remarks on the Development, Poetic Range and Operational Disposition of Mukarovsky's Term "Semantic Gesture." In *Issues in Slavic Literary and Cultural Theory*, ed. K. Eimermacher, P. Grzybek, and G. Witte. Bochum: Brockmyer.

Schweickart, Patrocinio 1984 (1986): "Reading Ourselves: Toward a Feminist Theory of Reading." In *Gender and Reading: Essays on Readers, Texts, and Contexts*, ed. Elizabeth A. Flynn and Patrocinio P. Schweickart. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Schweitzer, D. and Seyer, R. F., eds 1989: *Alienation Theories and Alienation Strategies*. Middlesex: Science Reviews.

Scott, Joan Wallach 1988: *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press.

----- 1989: "History in crisis?" *American Historical Review*, 94, 680-92.

Scott, Patrick, and Fletcher, Pauline, eds 1990: *Culture and Education in Victorian England*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press.

Scruton, R. 1980 (1984): *The Meaning of Conservatism*. London: Macmillan.

----- 1988: "The New Right in Central Europe." *Political Studies*, 36: 4, 638- 53.

----- 1991: "What is Conservatism?" In *Conservative Texts: An Anthology*. London: Macmillan.

Searle, J. 1969: *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

----- 1975: "Indirect Speech Acts." In *Syntax and Semantics*, Vol. 3, ed. P. Cole and J. Morgan. New York: Academic Press.

----- 1979: *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.

----- 1983: *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sebeok, Thomas, ed. 1960: *Style in Language.* Cambridge, MA: MIT Press.

----- 1994: *An Introduction to Semiotics.* London: Pinter.

Segal, Hanna 1952 (1986): "A Psychoanalytic Approach to Aesthetics." In *The Work of Hanna Segal: A Kleinian Approach to Clinical Practice.* London: Free Association Books and Maresfield Library.

----- 1979: *Klein.* London: Fontana. Seigel, J. E. 1993: *Marx's Fate: The Shape of a Life.* University Park, PA: Penn. State University Press.

Seiter, Ellen, Borchers, Hans, Kreutzner, Gabriele, and Warth, Eva-Maria, eds 1989: *Remote Control: Television, Audiences and Cultural Power.* London: Routledge.

Sekula, Allen 1975: "On the Invention of Photographic Meaning." In *Photography in Print*, ed. Vicki Goldberg. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Seldon, R. 1985: "Reader-oriented Theories." In *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory.* Brighton: Harvester Press.

Selivanova, Svetlana 1993: "From the Seventies to the Nineties," *World Literature Today*, 67: 1.

Sellers, Susan 1991: *Language and Sexual Difference: Feminist Writing in France.* London: Macmillan.

Semenov, Oleg 1993: "Iskusstvo li - iskusstvo nashego stoleitiya?" *Novy mir*, 8.

Senghor, Leopold Sedar, ed. 1948: *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache.* Paris: Presses Universitaires de France.

Sennett, R., ed. 1969: *Classic Essays on the Culture of Cities.* New York: Appleton-Century-Crofts.

Serge, Cesare 1979: *Structures and Time. Narration, Poetry, Models.* Chicago: University of Chicago Press.

Serequberhan, Tsenay 1994: *The Hermeneutics of African Philosophy: Horizon and Discourse.* New York: Routledge.

------ ed. 1992: *African Philosophy: The Essential Reading.* New York: Paragon.

Sevaldsen, J. 1993: "Civilization as Comparative Politics." *Les Cahiers de l'Observatoire*, 6, 9-20.

Sewall, Richard B. 1980: *The Vision of Tragedy.* Stanford, CA: Stanford University Press; New Haven, CT: Yale University Press.

Sewell, T. 1992: *Black Tribunes: Race and Representation in British Politics.* London: Lawrence & Wishart.

Shaw, C. R. 1930 (1966): *The Jack-Roller: A Delinquent Boy's Own Story.* Chicago: University of Chicago Press.

Shiach, Morag 1989a: "Their "Symbolic" Exists, it Holds Power- we, the Sowers of Disorder, know it Only too Well." In *Between Feminism and Psychoanalysis*, ed. Teresa Brennan. London: Routledge.

----- 1989b: *Discourse on Popular Culture.* Cambridge: Polity Press.

--1991: *Hélène Cixous: A Politics of Writing.* London: Routledge.

Shilts, Randy 1987: *And the Band Played On: Politics, People and the AIDS Epidemic.* New York: St Martin's Press.

Shinoda, K. 1989: *Roland Barthes.* Tokyo: Iwanami.

Shklovsky, V. 1925 (1991): *Theory of Prose*, trans. Benjamin Sher. Elmwood Park, IL: Dalkey Archive Press.

Short, M. 1973: "Some Thoughts on Foregrounding and Interpretation," *Language and Style*, 6.

Showalter, Elaine 1977: *A Literature of Their Own: British Women Novelists from Brontë to Lessing.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

----- 1983: "Critical Cross-Dressing: Male Feminists and the Woman of the year," *Raritan*, 3, 130- 49.

----- 1989: "A Criticism of our Own: Autonomy and Assimilation in Afro-American and Feminist Literary Theory." In *The Future of Literary Theory*, ed. Ralph Cohen. New York: Routledge.

-----1990: *Sexual Anarchy: Gender and Culture at the Fin de siècle.*

New York: Viking Press.

----- 1991: *Sister's Choice*. New York: Oxford University Press.

----- 1993: "American Gynocriticism," *American Literary History*, 5: 1, 111-28.

-----ed. 1985: *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature, and Theory.* New York: Pantheon.

-----ed. 1989: *Speaking of Gender.* London: Routledge. Shreider, Yu 1993: "Mezhdu molokhom i mamonoi," *Novy mir*, 5.

----- 1994: "Tsennosti, kotorye my Vybiraem," *Novy mir*, 1. Shusharin, D. 1994: "Vozvrashchenie v kontekst," *Novy mir*, 7.

Silberman, Marc 1993: "A Postmodernized Brecht?" *Theatre Journal*, 45, 1-19.

Silver, Brenda 1991a: "The Authority of Anger: *Three Guineas* as case study," *Signs*, 16.

----- 1991b: "Textual Criticism as Feminist Practice: or, Who's Afraid of Virginia Woolf Part II."

In *Representing Modernist Texts*, ed. George Bernstein. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Silverman, H. J., ed. 1991: *Gadamer and Hermeneutics*. London: Routledge.

Simonson, Rick, and Walker, Scott, eds 1988: "Introduction."

In *Multicultural Literacy.* St Paul, MN: Graywolf Press.

----- 1988: *Multicultural Literacy.* St Paul, MN: Graywolf Press.

Simpson, Amelia 1993: *Xuxa: The Mega-Marketing Of Gender, Race and Modernity.* Philadelphia, PA: Temple University Press.

Simpson, David 1979: *Irony and Authority in Romantic Poetry.* London: Macmillan.

Simpson, Lewis, ed. 1976: *The Possibilities of Order: Cleanth Brooks and His Works*. Baton Rouge: Louisana State University Press.

Sinclair, J. McH., and Coulthard, R. M. 1975: *Towards an Analysis of*

Discourse. London: Oxford University Press.

Sinfield, Alan 1992: *Faultlines: Cultural Materialism and the Politics of Dissident Reading*. Oxford: Oxford University Press.

Singer, June 1972: *Boundaries of the Soul: The Practice ofJung's Psychology*. New York: Doubleday.

Singer, Peter 1979: *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

----- ed. 1986: *Applied Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Slobin, D. 1971 (1979): *Psycholinguistics*. Glenview, IL: Scott, Foresman.

Smalley, Beryl 1984: *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Oxford: Basil Blackwell.

Smart, Barry 1983: *Foucault, Marxism, and Critique*. London: Routledge.

----- 1985: *Michel Foucault*. London: Tavistock.

Smart, J. J. C., and Williams, B. 1973: *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, Barbara Hernstein 1988: *Contingencies of Value*. New York: Oxford University Press.

Smith, David Lionel 1991: "The Black Arts Movement and its Critics." *American Literary History*, 3, 93-110.

Smith, Gary, ed. 1988: *On Walter Benjamin: Critical Essays and Reflections*. Cambridge, MA: MIT Press.

----- 1989: *Walter Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*. Chicago: University of Chicago Press.

Smith, Iris 1991: "Brecht and the mothers of epic theatre," *Theatre Journal*, 43, 491-505.

Smith, M. G. 1965: *The Plural Society in the British West Indies*. Berkeley: University of California Press.

Smith, Peter J. 1981: *Realism and the Progress of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, Roth C. 1985: "Bachelard's Logosphere and Derrida's logocentrism: Is there a Differance [sic]?" *French Forum*: 10, 225-34.

Smith, Valerie 1989: "Gender and Afro-Americanist literary theory and criticism." In *Speaking of Gender*, ed. Elaine Showalter. New York: Routledge.

Smith, William Robertson 1889 (1957): *Religion of the Semites: The Fundamental Institutions*. New York: Meridian Books.

Smitherman, Geneva 1977: *Talkin and Testifyin: The Language of Black America*. Boston, MA: Houghton Mifflin.

Smyth, J. 1991: *Teachers as Collaborative Learners*. Buckingham: Open University Press.

Snell-Hornby, Mary 1988: *Translation Studies; An Integrated Approach*. Amsterdam: John Benjamins.

Solé, Carlos A., ed. 1989: *Latin American Writers*. 3 vols. New York: Charles Scribners' Sons.

Solich, Wolfgang 1993: "The Dialectic of Mimesis and Representation in Brecht's *Life of Galileo*," *Theatre Journal*, 45, 49-54.

Sollers, Walter 1989: *The Invention of Ethnicity*. New York: Oxford University Press.

Solomon, J. Fisher 1988: *Discourse and Reference in the Nuclear Age*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.

Solomon, Miriam 1989: "Quine's Point of View," *Journal of Philosophy*, 86, 113-36.

Solomon, Robert C. 1972: *From Rationalism to Existentialism*. New York: University Press of America.

----- 1988: *Continental Philosophy Since 1750*. Oxford: Oxford University Press.

Solzhenitsyn, A. 1994: "Russkii vopros' k kontsu XX veka," *Novy* mir, 7.

Sonnino, Lee A. 1968: *A Handbook to Sixteenth Century Rhetoric*. London: Routledge & Kegan Paul.

Sontag, Susan 1966: *Against Interpretation and Other Essays*. New York: Farrar, Straus & Giroux.

----- 1969 (1988): *Styles of Radical Will*. New York: Farrar, Straus & Giroux.

----- 1973 (1977): *On Photography*. New York: Farrar, Straus & Giroux.

----- 1978: *Illness as Metaphor*. New York: Farrar, Straus & Giroux.

----- 1980: *Under the Sign of Saturn*. New York: Farrar, Straus & Giroux.

----- 1982: *A Susan Sontag Reader*; ed. Elizabeth Hardwick. Harmondsworth: Penguin.

----- 1986: "The Way we Live Now." In *The Best American Short Stories of the Eighties*; ed. Shannon Ravenel. New York: Houghton.

----- 1989: *AIDS and Its Metaphors*. New York: Farrar, Straus & Giroux.

Soper, K. 1986: *Humanism and Anti-Humanism*. London: Hutchinson.

Speirs, Ronald 1987: *Bertolt Brecht*. New York: St Martin's Press.

Sperber, D., and Wilson, D. 1986: *Relevance: Communication and Cognition*. Oxford: Basil Blackwell.

Spiegelberg, H. 1960 (1982): *The Phenomenological Movement*. The Hague: Nijhoff.

Spiegelman, J., Khan, P.V. I., and Fernandex, T. 1991: *Sufism, Islam and Jungian Psychology*. Arizona: Falcon Press.

Spitz, David 1982: *The Real World of Liberalism*. Chicago: University of Chicago Press.

Spivak, Gayatri C. 1987a: *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen.

----- 1987b (1988): "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography." In *Selected Subaltern Studies*, ed. Ranajit Guha and Gayatri C. Spivak. Delhi: Oxford University Press.

----- 1994: *Outside in the Teaching Machine*. London: Routledge.

Sprigge, Timothy L. S. 1974: *Santayana: An Examination of His Philosophy*. London, and Boston, MA: Routledge & Kegan Paul.

Sprinker, M. 1987: *Imaginary Relations: Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism*. London: Verso.

----- ed. 1992: *Edward Said: A Critical Reader*. Cambridge, MA, and Oxford: Blackwell.

Squires; Radcliffe, ed. 1972: *Allen Tate and His Work: Critical Evaluations*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Stacy, R. H. 1974: *Russian Literary Criticism: A Short History*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Stafford, Barbara Maria 1991: *Body Criticism: Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medicine*. Cambridge, MA: MIT Press.

Starobinski, Jean 1957 (1988): *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*, trans. Arthur Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press.

States, Bert O. 1985: *Great Reckonings in Little Rooms: On the Phenomenology of Theatre*. Berkeley, CA, and London: University of California Press.

Steiner, George 1960 (1977): *Tolstoy or Dostoevsky: An Essay in Contrast*. London: Faber; New York: Viking.

----- 1967: *Language and Silence*. London: Faber.

----- 1971: *In Bluebeard's Castle: Some Notes Towards the Redefinition of Culture*. London: Faber.

-----1975: *After Babel*. London and New York: Oxford University Press.

----- 1978: *Heidegger*. New York: Viking.

-----1984: *George Steiner: A Reader*. Harmondsworth: Penguin.

----- 1989: *Real Presence*. London: Faber. Steiner, P., ed. 1982: *The Prague School, Selected Writings, 1929-1946*. University ofTexas Press Slavic Series, 6. Austin: University of Texas Press.

Steiner, Peter 1984: *Russian Formalism: A Metapoetics*. Ithaca, NY:

Cornell University Press.

Sternberg, Meir 1985: *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press.

Steward, Julian H. 1973: *Alfred Kroeber*. New York: Columbia University Press.

Stewart, John Lincoln 1965: *The Burden of Time: The Fugitives and Agrarians*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Stimpson, Catherine R., with Cobb, Nina Kressner 1986: *Women's Studies in the United States*. New York: Ford Foundation.

Stocking, George, ed. 1974: *The Shaping of American Anthropology, 1883-1911: A Franz Boas Reader*. New York: Basic Books.

Stone, Merlin 1976: *When God Was a Woman*. New York: Dial Press.

Stout, J. 1984: "Virtue Among the Ruins: an Essay on Macintyre," *Neue Zeitschrift for Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 26, 256-73.

Stove, David C. 1982: *Popper and After: Four Modern Irrationalists*. Oxford: Pergamon.

Strauss, Leo 1952: *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: University of Chicago Press.

----- 1953: *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.

----- 1959: *What is Political Philosophy*? New York: Free Press.

----- 1963 (1991): *On Tyranny*. New York: Free Press.

----- 1964: *The City and Man*. Chicago: University of Chicago Press.

Strawson, P. F. 1959: *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen.

Street, Brian 1984: *Literacy in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Striedter, Jurij 1989: *Literary Structure, Evolution, and Value. Russian Formalism and Czech Structuralism*.

Cambridge, MA, and London: Harvard University Press.

Stroud, Barry 1968: "Transcendental Arguments," *Journal of Philosophy*, 65, 241-56.

Stuckey, Sterling 1972: *The Ideological Origins of Black Nationalism.* Boston, MA: Beacon Press.

Suleiman, S. R. 1980: "Introduction: Varieties of Audience Oriented Criticism." In *The Reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation*, ed. S. R. Suleiman and I. Crosman. Princeton, NJ: Princeton University Press.

----- 1989: "As is." In *A New History of French Literature*, ed. Denis Hollier. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Suvin, Darko 1984: *To Brecht and Beyond: Soundings in Modern Dramaturgy.* Brighton: Harvester Press; Totowa, NJ: Barnes and Noble Books.

Swann, Bian, ed. 1983: *Smoothing the Ground: Essays on Native American Oral Literature.* Berkeley: University of California Press.

Symons, T. H. B. 1975: *To Know Ourselves: The Report of the Commission on Canadien Studies.* Ottawa: Association of Universities and Colleges of Canada.

Takeuchi, Y. 1981: *The Theory of Culture.* Tokyo: Iwanami.

Takeuchi, Y., and Maruyama, K. 1982: "Language, sign and society," *Thought*, 693, 1-29.

Tanner, Tony 1980: "A Preface to A. H." In George Steiner, *The Portage to San Cristobal of A. H.* Cambridge: Granta.

----- 1992: *Venice Desired.* Oxford: Blackwell. Tate, Allen 1969: *Essays of Four Decades.* Chicago: Swallow Press.

Taylor, C. 1975: *Hegel.* Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Gary, and Warren, Michael 1983: *The Division of the Kingdom: Shakespeare's Two Versions of King Lear.* Oxford: Oxford University Press.

Taylor, Talbot J. 1980: *Linguistic Theory and Structural Linguistics.* Oxford and New York: Pergamon Press.

Teigas, Demetrius 1995: *Knowledge and Hermeneutic Understanding: A Study of the Habermas-Gadamer Debate*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press.

Tempels, Placide 1969: *Bantu Philosophy*. Paris: Presence Africaine.

Tennenhouse, Leonard 1986: *Power on Display: Tht Politics of Shakespeare's Genres*. New York and London: Methuen.

Tester, Keith 1992: *Civil Society*. London: Routledge.

Tetreault, Mary Katy Thompson 1985: "Feminist Phase Theory: An Experience Derived Evaluation Model," *Journal of Higher Education*, 56: 4, 363- 84.

Therborn, G. 1980: *The Ideology of Power and the Power of Ideology*. London and New York: Verso.

Thieme, J. P. 1957 (1982): "The Indo-European Language." *Scientific American*, October. Repr. in *Human Communication*, ed. W.S.-Y. Wang.

San Francisco: W. H. Freeman.

Thompson, E. M. 1971: *Russian Formalism and Anglo-American Criticism: A Comparative Study*. The Hague: Mouton.

Thompson, E. P. 1955 (1977): *William Morris: Romantic to Revolutionary*. New York: Pantheon.

----- 1963 (1980): *The Making of the English Working Class*. Harmondsworth: Penguin.

----- 1978: *The Poverty of Theory and Other Essays*. London: Merlin Press.

----- 1993: *Witness Against the Beast: William Blake and the Moral Law*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thompson, J. B. 1984: *Studies in the Theory of I deology*. Cambridge: Polity Press.

Thompson; Kenneth 1982: *Emile Durkheim*. Chichester: Ellis Horwood.

Thompson, Kristin 1981: "Eisenstein's *Ivan the Terrible:* a neoformalist analysis," *Dispositio: American Journal of Semiotic and Cultural Studies*,

6: 17-18 (Summer-Fall).

Thompson, Marvin, and Thompson, Ruth, eds 1989: *Shakespeare and the Sense of Performance: Essays in the Tradition of Performance Criticism*

in Honor of Bernard Beckerman. Newark, NJ: University of Delaware Press.

Thomson, Peter, and Sacks, Glendyr, eds 1994: *The Cambridge Companion to Brecht*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tillyard, E. M. W: 1943: *The Elizabethan World Picture*. London: Chatto & Windus.

Timms, Edward, and Kelly, David 1985: *Unreal City: Urban Experience in Modern European Literature and Art*. Manchester: Manchester University Press.

Tobin, Y., ed. 1988: *The Prague School and Its Legacy, in Linguistics, Literature, Semiotics, Folklore, and the Arts*. Linguistic and Literary Studies in Eastern Europe, 27. Amsterdam: John Benjamins.

Todd, Janet 1988: *Feminist Literary History*. Cambridge: Polity.

----- 1989: *The Sign of Angelica: Women, Writing and Fiction 1660-1800*. London: Virago.

Todorov, Tzvetan 1967: *Littérature et signification*. Paris: Larousse.

-----1970 (1982): *The Fantastic: A Structural Approach to Literary Genre*, trans. Richard Howard. Cleveland, OH: Case Western Reserve University Press.

-----1971: *Poétique de la prose*. Paris: Seuil.

-----1981a: *Introduction to Poetics*, trans. R. Howard. Brighton: Harvester Press.

-----198lb (1984): *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*, trans. W. Godzich. Manchester: Manchester University Press.

Tokar, Brian 1987 (1992): *The Green Alternative. Creating an Ecological Future*. San Pedro, CA: R. & E. Miles.

Tokieda, M. 1941: *The Principle of the Study of the Japanese Language*,

Vol. 1. Tokyo: Iwanami.

----- 1955: *The Principle of the Study of the Japanese Language*, Vol. 2. Tokyo: Iwanami.

Tomalin, Claire 1974: *The Life and Death of Mary Wollstonecrafti.* New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Tompkins, J. 1980: "An Introduction to Readerresponse Criticsm." In *Reader-Response Criticism*, ed. J. Tompkins. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Tong, Rosemarie 1989: *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction*. Boulder, CO: Westview Press.

Torrance, J. 1977: *Estrangement, Alienation, and Exploitation: A Sociological Approach*. New York: Columbia University Press.

Totosy de Zepanek. Steven 1992: "Systemic Approaches to Literature: an Introduction with Selected Bibliography." In *Canadian Review of Comparative Literature*, 19: 1-2.

Toury, Gideon 1980: *In Search of a Theory of Translation*. Tel Aviv: Porter Institute for Poetics and Semiotics.

Traub, Valerie 1992: *Desire and Anxiety: Circulations of Sexuality in Shakespearean Drama*. London: Routledge.

Trilling, Lionel 1950 (1979): *The Liberal Imagination*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

----- 1956 (1978): *A Gathering of Fugitives*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Trinh T Minh ha 1989: *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.

Troeltsch, Ernst 1923 (1979): *Christian Thought: Its History and Application*. Westport, CT: Hyperion Press.

Truffaut, François 1978 (1991): *The Films in My Life*, trans. Leonard Mayhew. New York: Da Capo Press.

Tugendhat, Ernst 1970: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: de Gruyter.

----- 1979 (1986): *Self-Consciousness and Self Determination*, trans. Paul Stern. Cambridge, MA: MIT Press.

----- 1976 (1982): *Traditional and Analytic Philosophy*, trans. P. A. Gorner. Cambridge: Cambridge University Press.

----- 1992: *Philosophische Aufsätze* (Philosophical Essays). Frankfurt: Suhrkamp.

Turner, Bryan S. 1974: *Weber and Islam*. London: Routledge & Kegan Paul.

Turner, Victor W. 1982: "Liminal to Liminoid in Play, Flow, and Ritual." In *From Ritual to Theatre, The Human Seriousness of Play*. New York: Performing Arts Journal Publications.

----- 1982: *From Ritual to Theatre, The Human Seriousness of Play*. New York: Performing Arts Journal Publications.

----- 1986: *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.

Tynyanov, Yury 1981: *The Problems of Verse Language;* trans. M. Sosa and B. Harvey. Ann Arbor, MI: Ardis.

Ulanov, Ann 1971: *The Feminine in Jungian Psychology and in Christian Theology*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Ulmer, Gregory 1989: *Teletheory: Grammatology in the Age of Video*. London: Routledge.

UNESCO 1982: *Cultural Industries: A Challenge for the Future of Culture*. Paris: UNESCO.

Unger, Roberto Mangabeira 1986: *The Critical Legal Studies Movement*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Urban Life 1983: Special Issue: "The Chicago School: The Tradition and the Legacy," 11 :4.

Urmson, J. O. 1965: "J. L. Austin," *Journal of Philosophy*, 62, 499-508.

Vachek, J. 1966: *The Linguistic School of Prague; an Introduction to its Theory and Practice*.

Bloomington: Indiana University Press.

Vachek, J., and Duskova, L., eds 1983: *Praguiana, Some Basic and Less Known Aspects of the Prague Linguistic School;* Linguistic and Literary Studies in Eastern Europe, 12. Amsterdam: John Benjamins.

van Dijk, T .A. 1985: *Handbook of Discourse Analysis.* 4 vols. London: Academic Press.

van Erven, Eugene 1988: *Radical People's Theatre.* Bloomington Indiana University Press.

----- 1992: *The Playful Revolution: Theatre and Liberation in Asia.* Bloomington: Indiana University Press.

Van Leuven-Zwart, Kitty, and Naaijkens, Tom, eds 1991: *Translation Studies: The State of the Art.* Amsterdam: Rodopi.

Van Reijen, Willem, and Veerman, Dick 1988: "An Interview with Jean-François Lyotard," *Theory, Culture and Society*, vol. 5, 277-309.

Vattimo, Gianni 1985 (1988): *The End of Modernity*, trans. J. R. Snyder. Cambridge: Polity Press.

----- 1993: *The Adventure of Difference: Philosophy After Nietzsche and Heidegger*, trans. Cyprian Blamires. Cambridge: Polity Press.

Veeser, H. Aram, ed. 1989: *The New Historicism.* London and New York: Routledge.

Vendler, Helen 1988: *The Music of What Happens: Poems, Poets, Critics.* Cambridge: Harvard University Press.

Venturi, Robert 1966: *Complexity and Contradiction in Architecture.* New York: The Museum of Modern Art.

Venturi, Robert, Brown, Denise Scott, and Izenour, Steven 1972 (1977): *Learning from Las Vegas: The Forgotten Symbolism of Architectural Form.* Cambridge, MA: MIT Press.

Venuti, Lawrence 1991: *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology.* London: Routledge.

Viala, Alain 1985: *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique.* Paris: Editions de Minuit.

Vickers, B., ed. 1984: *Occult Mentalities in the Renaissance.* Cambridge: Cambridge University Press.

Vizenor, Gerald, ed. 1989 (1993): *Narrative Chance: Postmodern Discourse on Native American Indian Literatures.* Norman: University of Oklahoma Press.

Vogel, Harold L. 1986 (1990): *Entertainment Industry Economics.* Cambridge: Cambridge University Press.

Voloshinov, V. N. 1926 (1976): *Freudianism: A Marxist Critique*, trans. I. R. Titunik; ed. N. H. Bruss. New York: Academic Press.

----- 1929 (1973): *Marxism and the Philosophy of Language*, trans. L. Matejka and I. R. Titunik. New York: Seminar Press.

Von Franz, Marie-Louise 1973: *Interpretation of Fairy Tales.* Zurich: Spring Publications.

Waal Malefijt, Annemarie de 1974: *Images of Man: A History of Anthropological Thought.* New York: Knopf.

Wachterhauser, B. R., ed. 1994: *Hermeneutics and Truth.* Evanston, IL: Northwestern University Press.

Waelhens, Alphonse de 1951: *Une Philosophie de l'ambiguité: L'Existentialisme de Maurice Merleau Ponty.*

Louvain: Publications Universitaires de Louvain. Walker, Alice 1984: *In Search of Our Mothers' Gardens.* New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Wallace, Michelle l992: *Blaclt Popular Culture.* Seattle, W A: Bay Press.

Wallerstein, Immanuel 1991: *Unthinlting Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*, Part V: "Revisiting Braudel". Cambridge: Polity Press.

Walliman, I. 1981: *Estrangement: Marx's Concept of Human Nature and the Division of Labor.* Westport, Cf: Greenwood Press.

Wallon, Henri 1984: *The World of Henri Wallon;* ed. Gilbert Voyat. New York: Aronson.

Wallraff, Charles F. 1970: *Karl Jaspers: An Introduction to His*

Philosophy. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Walzer, Michael 1983: *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*. Oxford: Blackwell.

----- 1987: *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wardle, Ralph 1951: *Mary Wollstonmaft*. Lawrence: University of Kansas Press.

Warhol, Andy, and Hackett, Pat 1980: *Popism, the Warhol ' 60s*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Warnke, G. 1987: *Gatlamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*. Cambridge: Polity Press.

Warnock, Mary 1965: *The Philosophy of Sartre*. London: Hutchinson.

----- 1970: *Existentialism*. Oxford: Oxford University Press.

Warren, Austin, and Wellek, Rene 1968: *Theory of Literature*. New York: Harvest.

Waters, Lindsay, and Godzich, Wlad, eds 1989: *Reading De Man Reading*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Watney, Simon 1987: *Policing Desire: Pornography, AIDS, and the Media*. Comedia.

Watson, George 1962: "The Mid-Century Scene." In *The Literary Critics*. Harmondsworth: Penguin.

Watt, W. Montgomery 1987 (1962): *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Wayne, Valerie 1991: *The Matter of Difference: Materialist Feminist Criticism of Shakespeare*.

Ithaca, NY: Cornell University Press. Weber, Carl 1980: "Brecht in Eclipse?" *Drama Review*, 24: 1, 115-24.

Weber, Jean Jacques 1983: "The foreground-background distinction: a Survey of its Definitions and Applications," *Language and Literature*, 8: 1-3.

Weber, Max 1921 (1968): *Economy and Society*. 3 vols. New York:

Bedminster Press.

----- 1922a (1948): "Wirtschaft und Gesellschaft." In *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. and trans. H. Gerth and C. Wright Mills. London: Routledge & Kegan Paul.

----- 1922b (1953): "The Three Types of Political Rule".

----- 1962: *The City*. New York: Collier.

Webster, Grant 1979: *The Republic of Letters*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Weeks, Jeffrey 1977 (1990): *Coming Out: Homosexual Politics in Britain from the Nineteenth Century to the Present*. London: Quartet.

Weiler, Kathleen 1988: *Women Teaching for Change: Gender, Class and Power*. South Hadley, MA: Bergin & Garvey Publishers.

Weisheirner, J. C. 1985: *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*. New Haven, CT: Yale University Press.

Weisheimer, Joel 1991: *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*. New Haven, CT: Yale University Press.

Weisstein, Ulrich 1974: *Comparative Literature and Literary Theory*. Bloomington: Indiana University Press.

Wellek, René 1963: "Concepts of form and Structure in Twentieth-Century Criticism." In *Concepts of Criticism*. New Haven, Cf: Yale University Press.

----- 1969: *The Literary Theory and Aesthetics of the Prague School*. Ann Arbor, MI: Department of Slavic Languages and Literatures, University of Michigan.

----- 1970: *Discriminations: Further Concepts of Criticism*. New Haven, Cf: Yale University Press.

----- 1986a: *English Criticism 1900-1950. (A History of Modtrn Criticism 1750-1950,* VoL 5.) New Haven, Cf: Yale University Press.

----- 1986b: "Cleanth Brooks." In *American Criticism, 1900-1950.* (A History of Modern Criticism I 750-1950, Vol. 6.). New Haven, Cf: Yale University Press.

----- 1986c: *American Criticism 1900-1950. (A History of Modern Criticism 1750- 1950,* Vol. 6.). New Haven, Cf: Yale University Press.

----- l986d: "T. S. Eliot." In *English Criticism, 1900-1950. (A History of Modern Criticism 1750- 1950,* Vol. 5.) New Haven, Cf: Yale University Press.

----- 1986e: "William Empson." In *English Criticism 1900-1950. (A History of Modern Criticism l750-1950,* Vol. 5.).

----- 1986f: "New criticism." In *American Criticism, 1900- 1950. (A History of Modern Criticism 1750-1950,* Vol. 6.). New Haven, Cf: Yale University Press.

----- 1986g: "John Crowe Ransom." In *American Criticism, 1900-1950. (A History of Modern Criticism 1750-1950,* Vol. 6.) New Haven, Cf: Yale University Press.

----- 1986h: "I. A. Richards." In *English Criticism 1900-1950. (A History of Modern Criticism 1750- l950,* Vol. 5).

----- 1986i: "Allen Tate". In *American Criticism, 1900- 1950.* (A History of Modern Criticism 1750- 1950, Vol. 6.).

West, Cornel 1982: *Prophesy Deliverance! An AfroAmerican Revolutionary Christianity.* Philadelphia, PA: Westminster Press.

----- 1989: *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism.* Madison: University of Wisconsin Press.

----- 1993a: *Race Matters.* Boston, MA: Beacon Press.

----- 1993b: *Keeping Faith: Philosophy and Race in America.* New York: Routledge.

West, Cornel, and Rajchman, John, eds 1985: *PostAnalytical Philosophy.* New York: Columbia University Press.

Wheeler, Michael 1991: *Death and the Future Lifet in Victorian Literature and Theology.* Cambridge: Cambridge University Press.

White, A., and Stallybrass, P. 1986: *The Politics and Poetics of Transgression.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

White, Hayden 1975 (1986): "Historicism, History, and the Figurative Imagination." In *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism.*

Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

White, James Boyd 1985: *Hercules's Bow: Essays on the Rhetoric and Poetics of the Law.* Madison: University of Wisconsin Press.

Whitford, Margaret 1991: *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine.* London: Routledge.

Whitmont, Edward 1969: *The Symbolic Quest - Basic Concepts of Analytical Psychology.* New York: C. G. Jung Foundation.

Whittock, Trevor 1980: "Eisenstein on Montage Metaphor." In *Generous Converse: English Essays in Memory of Edward Davis*, ed. B. Green.

Cape Town: Oxford University Press.

Whitty, G. 1985: *Sociology and School Knowledge.* London: Methuen.

Whorf, B. L. 1956: *Language, Thought and Reality: Selected Writings*, ed. B. Carroll. Cambridge, MA: MIT Press.

Widdowson, H. G. 1978: *Teaching Language as Communication.* Oxford: Oxford University Press.

----- 1984: *Explorations in Applied Linguistics II.* Oxford: Oxford University Press.

----- 1990: *Aspects of Language Teaching.* Oxford: Oxford University Press.

----- 1992: *Practical Stylistics.* London: Longman.

Wiebe, Rudy 1973: *The Temptations of Big Bear.* Toronto: McClelland & Stewart. Wiget, Andrew 1985: *Native American Literature.* Boston, MA: Twayne.

Wilcox, Helen, ed. 1990: *The Body and the Text: Hélène Cixous, Reading and Teaching.* Hemel Hempstead: Harvester.

Wiley, N., ed. 1987: *The Marx-Weber Debate.* Newbury Park, CA: Sage Publications.

Willett, John 1959: *The Theatre of Bertolti Brecht: A Study from Eight Aspects.* Norfolk, Cf: James Laughlin (New Directions).

-----, ed. 1964: *Brecht on Theatre: The Development of an Aesthetic.*

New York: Hill & Wang.

----- 1984: *Brecht in Context*. London: Methuen.

Willey, Basil 1977: *Nineteenth Century Studies*. New York: Columbia University Press.

Willey, Thomas E. 1978: *Back to Kant: The Revival of Kantianism in German Social and Historical Though.* Detroit: Wayne State University Press.

Williams, Bernard 1973: *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956- 1972.* Cambridge: Cambridge University Press.

----- 1981: *Moral Luck: Philosophical Papers 1973- 1980.* Cambridge: Cambridge University Press.

----- 1985: *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana.

----- 1993: *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press.

Williams, E. 1964: *Capitalism and Slavery*. London: Deutsch.

Williams, Patricia. 1991: *The Alchemy of Race and Rights*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Williams, Raymond 1958 (1993): *Culture and Society: Coleridge to Orwell*. London: Hogarth Press.

----- 1961: *The Long Revolution*. Harmondsworth: Penguin; London: Chatto and Windus.

----- 1966: *Modern Tragedy*. Stanford, CA: Stanford University Press.

----- 1973: *The Country and the City*. London: Chatto & Windus.

----- 1974: *Television and Cultural Form*. New York: Shocken Books.

----- 1976 (1988): *Keywords*. London: Fontana.

-----1977: *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

----- 1978 (1980): "The Bloomsbury Fraction." In *Problems in Materialism and Culture*. London: Verso.

Williams, Raymond 1979a (1980): "Base and superstructure in Marxist cultural theory." In *Problems in Materialism and Culture*. London: Verso.

----- 1979b: *Politics and Letters*. London: New Left Books.

----- 1980: *Problems in Materialism and Culture*. London: Verso.

----- 1981: *Culture*. London: Fontana.

----- 1989: *The Politics of Modernism: Against the New Conformists*. London: Verso.

Williamson, Allan 1984: *Introspection and Contemporary Poetry*. Cambridge: Harvard University Press.

Willingham, John 1989: "The New Criticism then and now." In *Contemporary Literary Theory*, ed. D. Atkins and L. Morrow. Amherst: University of Massachusetts Press.

Willis, P. 1979: *Learning to Labour*. London: Saxon House.

----- 1990: *Common Culture*. Milton Keynes: Open University Press.

Wilshire, B. 1982: *Role Playing and Identity: The Limits of Theatre as Metaphor*. Bloomington: Indiana University Press.

Wilson, Daniel J. 1980: *Arthur O. Lovejoy and the Quest for Intelligibility*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Wilson, E. 1991: *The Sphinx in the City*. London: Virago.

Wimsatt, W. K., and Beardsley, Monroe C. 1946 (1954): "The Intentional Fallacy." In *The Verbal Icon*. Lexington, KY: University of Kentucky Press.

----- 1949 (1954): "The Affective Fallacy." In *The Verbal Icon*. Lexington, KY: University of Kentucky Press.

Winkler, Earl R., and Coombs, Jerrold R., eds 1993: *Applied Ethics: A Reader*. Oxford: Blackwell Publishers.

Winner, Thomas 1987: "Text and Context in the Aesthetic Theories of Jan Mukarovsky." In *Text and Context: Essays to Honor Nils Ake Nilsson*, ed. P. Jensen, B. Lonquist, F. Bjorling, L. Kleberg, and A. Sjoberg. Stockholm: Almquist & Wiksell.

Winnicott, D. W. 1958: *Collecud Papers: Through Paediatrics to Psycho-analysis*. London: Tavistock.

Wiredu, Kwasi 1980: *Philosophy and an African Culture*. Cambridge:

Cambridge University Press.

Witte, Bernd 1985 (1991): *Walter Benjamin: An Inullectual Biography.* Detroit: Wayne State University Press.

Wittgenstein, L. 1958 (1969): *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe. New York: Macmillan.

----- 1989: *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. 1. Oxford: Basil Blackwell.

Wittig, Monique 1969 (1971): *Les Guerillères*, trans. David LeVay. New York: Viking.

----- 1973 (1975): *The Lesbian Body*, trans. David Le Vay. London: Peter Owen.

----- 1986: "The Mark of Gender." In *The Poetics of Gender*, ed. Nancy K. Miller. New York: Columbia University Press.

Wolfson, Susan 1986: *The Questioning Presence: Wordsworth, Keats, and the Interrogative Mode in Romantic Poetry.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Wollen, Peter 1969 (1972): *Signs and Meaning in the Cinema.* London: British Film Institute and Seeker & Warburg.

Wolin, Richard 1982: *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption.* New York: Columbia University Press.

Wood, David, ed. 1992: *Derrida: A Critical Reader.* Oxford: Blackwell.

Wood, Ellen Meiksins 1990: "The Uses and Abuses of "Civil Society." In *The Socialist Register 1990*, ed. Ralph Miliband, Leo Panitch, and John Saville. London: Merlin Press.

Woodmansee, Martha, and Jaszi, Peter, ed; 1994: *The Contruction of Authorship: Textual Appropriation in Law and Literature.* Durham, NC: Duke University Press.

Woods, R. 1977: "Discourse Analysis: The Work of Michel Pêcheux," *Ideology and Consciousness*, 2, 57-79.

Woolf, Virginia 1927 (1977): *To the Lighthouse.* London: Grafton.

----- 1938: *Three Guineas.* London: Hogarth Press.

Woolgar, Steve, ed. 1988: *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*. London: Sage.

Worcester, Kent 1992: "A Victorian with the Rebel Seed: C.L.R. James and the politics of Intellectual Engagement." In *Intellectuals in the Twentieth-Century Caribbean*, Vol. 1, ed. Alistair Hennessy. London: Macmillan Education.

Wright, Elizabeth 1984: *Psychoanalytic Criticism: Theory in Practice*. London: Methuen.

----- 1989: *Postmordern Brecht: A Re-Presentation*. London: Routledge.

Wright, Erik Olin 1985: *Classes*. London: New Left Books.

----- 1989: *The Debate on Classes*. London: Verso.

Yates, F. A. 1984: *Collected Essays*. 3 vols. London: Routledge.

Young, G. M. 1977: *Victorian England: Portrait of an Age*. New York: Oxford University Press.

Young, M. F. D., ed. 1971: *Knowledge and Control*. Basingstoke: Collier-Macmillan.

Young, Nigel 1977: *An Infantile Disorder? The Crisis and Decline of the New Left*. Boulder, CO: Westview.

Young, T. D. 1985: "The Fugitives: Ransom, Davidson, Tate." In *The History of Southern Literature*, ed. L. D. Rubin et al. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Young, Thomas, ed. 1986: *John Crowe Ransom: Critical Essays and a Bibliography*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Young-Bruehl, Elisabeth 1982: *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven, CT: Yale University Press.

Yúdice, George, Franco, Jean, and Flores, Juan, eds 1992: *On Edge. The Crisis of Contemporary Latin American Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Zan, Yigal 1989: "The Scientific Motivation for the Structural Analysis of Folktales," *Fabula: Journal of Folktale Studies*, 30: 3- 4.

Zarate, G. 1993: *Representations de l'étranger et didactique des langues.* Paris: Didier.

Zavala, Iris 1992: *Colonialism and Culture. Hispanic Modernisms and the Social Imaginary*. Bloomington: Indiana University Press.

Zea, Leopoldo, ed. 1986: *America Latina en sus ideas.* Mexico City: Siglo Veintiuno.

Zea, Leopoldo et al. 1985: *El problema de la identidad latinoamericana.* Mexico City: Universidad nacional autónoma de México.

Zhdanov, A. A. 1950: *On Literature, Music and Philosophy.* London and New York: Lawrence & Wishart.

Zizek Slavoj 1989: *The Sublime Object of Ideology.* London: Verso.

----- 1993: *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham, NC: Duke University Press.

Zuidervaart, Lambert 1991: *Adorno's Aesthetic Theory: The Redemption of Illusion.* Cambridge, MA: MIT Press.

Zukin, S. 1995: *The Culture of Cities*. Oxford: Blackwell.

Zwerdling. Alex 1986: *Virginia Woolf and the Real World.* Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

